

PER BX4878 .B64 no.194-195

Bollettino della Società di
studi valdesi.

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/bollettinodellas1942soci

N. 194 Giugno 2004

RR
ER

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



ANNO CXXI

CLAUDIANA

BOLLETTINO
DELLA
SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Rivista di studi e ricerche concernenti il Valdismo e i movimenti di riforma religiosa in Italia.

Comitato scientifico della Società: Giorgio Spini, Firenze, presidente - Attilio Agnoletto, Milano - Peter Biller, York - Pierre Bolle, Grenoble - Emidio Campi, Zürich - Salvatore Caponetto, Firenze - Antonio Di Grado, Catania - Alain Dufour, Genève - Olivier Fatio, Genève - Massimo Firpo, Torino - Franco Giacone, Roma - Theo Kiefner, Calw - Domenico Maselli, Lucca - Grado G. Merlo, Milano - Giovanni Miccoli, Trieste - Pierrette Paravy, Grenoble - Alexander Patschowsky, Konstanz - Paolo Ricca, Roma - Giorgio Rochat, Torino - Gian Paolo Romagnani, Verona - Ugo Rozzo, Udine - Kurt Victor Selge, Berlin - Aldo Stella, Padova - Geoffrey Symcox, Los Angeles - Giorgio Tourn, Rorà.

Seggio della Società: Daniele Tron, presidente - Susanna Peyronel, vicepresidente - Marco Fratini, segretario - Vittorio Diena, cassiere - Davide Dalmas, Pawel Gajewski, Gino Lusso.

Revisori dei conti: Oriana Bert, Emanuele Bosio

Comitato redazionale del Bollettino: Roberto Beccaria, Paolo Cozzo, Davide Dalmas, Albert De Lange, Marco Fratini, Pawel Gajewski, Roberto Morbo, Daniele Tron.

Direttore Responsabile del Bollettino: Augusto Comba - Viale Dante 54 - 10066 Torre Pellice.

Amministrazione: Via Beckwith, 3 - 10066 Torre Pellice
Tel. e Fax: 0121 - 93.27.65 - e-mail: ssvaldesi@yahoo.it.

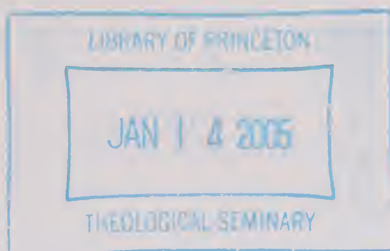
Abbonamento annuo: enti, biblioteche, e persone fisiche non associate: Italia Euro 18,50, estero Euro 23,50.
Per l'abbonamento al Bollettino utilizzare il c/c postale n. 20780102 intestato a Claudiana Editrice, Via Principe Tommaso 1, 10125 Torino, specificando la causale «Bollettino della Società di Studi Valdesi».

Quote di associazione alla SSV: Italia Euro 28,00, estero Euro 33,00. Utilizzare il c/c postale n. 14389100 oppure il c/c bancario n. 262401/76 c/o Banca Intesa, ABI 03069, CAB 31070 intestati a Società di studi valdesi, Via Beckwith 3, 10066 Torre Pellice (To).

Prezzo del presente Bollettino: Euro 19,50

I manoscritti vanno inviati al Comitato redazionale del Bollettino.
Le opere da recensire debbono essere inviate in duplice copia.

N. 194 Giugno 2004



BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



CLAUDIANA

La redazione del Bollettino ringrazia Carlo Papini per la preziosa collaborazione.

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI - 21

ESSERE MINORANZA

Comportamenti culturali e sociali delle minoranze religiose tra medioevo ed età moderna

Atti del XLII Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia

(Torre Pellice, 31 agosto - 1° settembre 2002)

A cura di Marina Benedetti e Susanna Peyronel

CLAUDIANA - TORINO

Marina Benedetti,

è ricercatrice di storia del cristianesimo presso l'Università degli Studi di Milano. Si occupa prevalentemente di storia dell'inquisizione e dei valdesi bassomedievali. Ha pubblicato: *Io non sono Dio. Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito santo*, Milano 1998; *Milano 1300. I processi inquisitoriali contro le devote e i devoti di santa Guglielma*, Milano 1999.

Susanna Peyronel,

è professore ordinario di storia moderna presso l'Università degli Studi di Milano. Si occupa di storia della Riforma in Italia e di storia dell'inquisizione. Ha pubblicato, tra l'altro: *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milano 1979; *Dai Paesi Bassi all'Italia. «Il Sommario della Sacra Scrittura». Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Firenze 1997.

© Claudiana Editrice, 2004
Via Principe Tommaso 1 - 10125 Torino
Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42
E-mail: info@claudiana.it
Sito Web: www.claudiana.it
Tutti i diritti riservati. Printed in Italy

Ristampe:

08 07 06 05 04 1 2 3 4 5 6

Stampa: Stampatre, Torino

Introduzione

Dilatato e inserito in coordinate cronologiche e spaziali allargate, il binomio tematico *minoranza-comportamento*, che il XLII Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia ha proposto, è stato attraversato da una serie di contributi di storia religiosa, anzi di storia *delle minoranze religiose tra medioevo ed età moderna*, a partire dal XII secolo fino al XVII secolo, chiarendone *atteggiamenti culturali e sociali.*

La scelta di lungo periodo, l'ampiezza dei settori di ricerca, l'approccio tematico bipolare – permettendo una variabile aderenza ai due parametri – hanno prodotto studi assai diversi tra loro e difficilmente collocabili in una cornice unitaria. La sensibilità degli autori e le sollecitazioni delle fonti hanno sviluppato plurime direzioni d'indagine, su un tema scaturito da una suggestione di Gabriel Audisio[1]. Se il problema delle minoranze può essere affrontato con una certa abbondanza di documentazione, meno agevole risulta inoltrarsi nel disuniforme e umbratile spazio dei comportamenti religiosi di uomini e donne, del concreto radicarsi di azioni.

Negli anni più recenti, il tema delle minoranze e il problema dei loro comportamenti non è stato al centro degli interessi della storiografia medievale. In realtà, per l'età di mezzo, è opportuno rovesciare i termini del titolo di questo convegno – *Minoranze e comportamenti* – portando l'attenzione e la riflessione sui comportamenti piuttosto che sul concetto di minoranza e tenendo ben presente che, quando si parla di minoranza religiosa nel medioevo, si intendono *eretici* ed *eresie*[2].

In tale contesto, in Italia, per trovare una produzione di rilievo bisogna rifarsi agli studi degli anni Settanta del secolo scorso, partendo dagli stimolanti problemi sollevati sul piano della teoria storiografica da Ovidio Capitani, dal rigore empirico, innovativo e spregiudicato di Grado Giovanni Merlo, dalla ricchezza informativa degli studi di Lorenzo Paolini, Raniero Orioli e Gabriele

---

[1] Nel volume curato da G. AUDISIO, *Religion et exclusion, XIIe-XVIIIe siècle*, Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 2001, si veda, in particolar modo, E. TÉMIME, *La minorité en Histoire: fiction ou réalité?*, pp. 11-20.

[2] Specificamente su tale tema cfr. D. KURZE, *Häresie und Minderheit*, «Historische Zeitschrift», 229, 1979, pp. 529-573.

Zanella. Nel 1977 Ovidio Capitani scriveva: «Quella del comportamento è la faccia nuova del problema eresiologico»[3]. Leggendo le riflessioni introduttive a *Medioevo ereticale* si coglie la vivace ricchezza di un settore in dinamica espansione per il quale parlare e scrivere di eretici significava fare ricerca e riflettere sui comportamenti[4]. Quindici anni dopo *Medioevo ereticale* e dieci convegni prima di *Minoranze e comportamenti*, sempre a Torre Pellice, l'interesse per le eresie aveva dovuto necessariamente concentrarsi su *Eretici ed eresie medievali nella storiografia contemporanea* offrendo un bilancio della produzione "eresiologica" internazionale: un segnale evidente della necessità di sostare per confrontarsi sul "già noto", invece che presentare i risultati di dissodamenti archivistici. Chi aveva curato e introdotto l'incontro denunciava in apertura un «consistente segnale di crisi» collegato alla «progressiva anemia dell'erudizione "eresiologica"»[5]. Pochi anni dopo, nel 1995, un altro convegno torrese nell'affrontare *Storia ereticale e antiereticale nel Medioevo* aveva visto la partecipazione di giovani studiosi che presentavano gli esiti di innovative ricerche documentarie nelle quali non prevaleva l'interesse per l'agire degli eretici, bensì l'attenzione alle modalità di trasmissione (oltre che di fissazione) dei *dati* nella documentazione e ai tortuosi orientamenti del dibattito storiografico.

In tale contesto, è parso opportuno tornare ai comportamenti. Nonostante lo spettro documentario sia ampio, le fonti privilegiate sono per lo più di natura inquisitoriale. L'inquisitore Bernard Gui aveva scritto e diffuso nella sua *Practica inquisitionis:* «Non est disputandum cum hereticis»[6]. Agli inquisitori interessa l'*azione dell'errante* (il comportamento), non la *dottrina errata* (la teologia). Gli inquisitori sono testimoni privilegiati della trasmissione e costruzione di modelli di comportamento. Da un punto di vista terminologico si sta metten-

---

[3] *Medioevo ereticale*, a cura di O. Capitani, Bologna, Il Mulino, 1977, p. 16, ancorandosi in nota a quanto scritto e dimostrato da G.G. Merlo, *Strutture ecclesiastiche e comportamenti religiosi nel basso medioevo,* in *Atti del 2° Convegno dell'Associazione dei medievalisti italiani,* Bologna 1978, pp. 31-48; Id., *Sopravvivenze ereticali e nuovi fermenti eterodossi del Trecento,* «Bollettino storico-bibliografico subalpino», LXXV, 1976, pp. 1-93, in seguito confluito nell'ormai classico volume *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento,* Torino, Claudiana, 1977.

[4] Dopo quella rigogliosa stagione di studi degli anni Settanta si intravedono gemmazioni sporadiche di una ripresa di edizioni di fonti *(Milano 1300. I processi inquisitoriali contro le devote e i devoti di santa Guglielma,* a cura di M. Benedetti, Milano, Edizioni Scheiwiller, 1999; S. Burci, *Liber Suprastella*, a cura di C. Bruschi, Roma, Istituto storico italiano per il medioevo, Roma, 2002).

[5] *Eretici ed eresie medievali nella storiografia contemporanea,* a cura di G.G. Merlo, Torre Pellice 1994 («Bollettino della Società di Studi Valdesi», n. 174), p. 4.

[6] Bernardus Guidonis, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, a cura di C. Douais, Paris, Alphonse Picard libraire-éditeur, 1886, p. 49.

do a punto una specifica identificazione: se inquisitore è termine che non subisce varianti ortografiche nel passaggio tra medioevo ed età moderna, muta invece il sostantivo inquisizione: "i" minuscola per il medioevo, "I" maiuscola per l'età moderna. Inoltre, nel medioevo si fa preferibilmente riferimento a *inquisitori* (sostantivo plurale – maschile), per l'età moderna si preferisce usare *Inquisizione* (sostantivo maiuscolo – femminile)[7].

Le prime due relazioni di questo convegno sono opera di specialisti di storia valdese e vertono su due aspetti assai diversi del tema proposto, eppure convergenti. Sollecitazioni a percorrere nuovi sentieri di indagine animano il proficuo intervento di Euan Cameron, il cui nucleo tematico e problematico verte sull'impatto tra credenze (e, quindi, sulle ricadute nei comportamenti) che dal soprannaturale (*supernatural*) scivolano nella superstizione, e le parole (soprattutto le scritture) dei teologi destinate ad una effettiva "marginalità". In chiave cristiana – non sociologica – il tema del "piccolo popolo", e quindi dei "giusti", attraversa il saggio di Gabriel Audisio. Con un rovesciamento biblico-concettuale tale tema alimenta «le sentiment de superiorité»: un cardine connotante la minoranza valdese e attivante comportamenti che trovano mirabile referenzialità nelle espressioni – eccezionalmente riprodotte in volgare nella documentazione giudiziaria – «pleng pung de mond» o, più specificamente, «pleng pung de gent que sosten tot le mond», un piccolo gruppo di persone che se non ci fossero «tot le mond saria a fin»[8].

L'altra sezione medievale del convegno è dedicata alla minoranza catara. Con differenti angoli prospettici e piattaforme documentarie, i contributi mostrano la permanente vivacità di tale settore di studi. Il comportamento nella pratica sacramentaria si enuclea nell'intervento di Pilar Jiménez Sanchez; Enrico Riparelli si confronta con un testo di riferimento religioso-devozionale, quale il Padre Nostro, ricco per contenuti e per tradizione. "Al margine del margine", potremmo dire, si colloca lo studio di Dinora Corsi: i comportamenti delle don-

---

[7] Cfr. G.G. MERLO, *Discorrendo di inquisizione medievale*, «Bollettino storico vercellese», 59, 2002, pp. 5-20; A. PROSPERI, *Postfazione*, a *Le scritture e le opere degli inquisitori*, «Quaderni di storia religiosa», 9, 2002, p. 243: si veda anche p. 3.

[8] Su tali espressioni, sul contesto da cui scaturiscono e sul rovesciamento di significato nell'utilizzo inquisitoriale, si veda anche M. BENEDETTI, *Peironeta di Beauregard, l'inquisitore e i valdesi*, in *Vite di eretici e storie di frati*, a cura di M. Benedetti, G.G. Merlo, A. Piazza, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 1998, pp. 303-316; EAD., *La predicazione dei Valdesi di fine Quattrocento: fonti letterarie e documentazione inquisitoriale*, in *Preaching and Society in the Middle Ages: Ethics, Values and Social Behaviour*, a cura di L. Gaffuri, R. Quinto, Padova, Centro Studi Antoniani, 2002, pp. 225-235.

ne – all'interno di una minoranza religiosa – sono affrontati attraverso informazioni provenienti da documentazione inquisitoriale in una rigorosa prospettiva di genere.

MARINA BENEDETTI

* * *

Il XLII Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi ereticali ha voluto, dunque, proporre una riflessione sulle minoranze che travalicasse le cesure cronologiche, per cercare "anche" una continuità, «che consenta lo studio del tardo Medioevo e della prima età moderna come di un'unica era, sfidata, ma non interrotta da Lutero e dalla Riforma»[9]. Tuttavia, nella "continuità", ciò che più muove sono gli scarti e le differenze e le vicende storiche non appaiono certo come una "linea retta", ma come un processo "tortuoso". Con Oberman bisogna riconoscere che «Lutero sviluppa una visione alternativa della "civitas christiana" dando così inizio alla fine del "lungo XV secolo"». La Riforma, diffusa soprattutto dal «calvinismo internazionale», fu un movimento che «diffondendosi attraverso la Francia fin nei Paesi Bassi [...], crebbe sotto la mano pesante di Filippo II e le zelanti purghe delle truppe spagnole del duca d'Alba: sul cammino da Madrid al purgatorio dei Paesi Bassi, la Spagna assolutista produsse masse di profughi che furono costretti ad abbandonare il prezioso contratto sociale medievale della *stabilitas loci*, approdando a una mentalità del tutto estranea all'età medievale e divenendo i coloni di nuovi ed inquieti mondi, incomprensibili per un Tommaso d'Aquino o un Lutero»[10].

Queste osservazioni possono, in qualche misura, riassumere alcune delle intenzioni che hanno motivato la proposta di questo Convegno.

Il mondo moderno, infatti, sarà testimone di un fenomeno sconosciuto all'età precedente: minoranze religiose si trasformeranno in maggioranze, maggioranze diverranno minoranze. Una mobilità religiosa straordinaria travolse

---

[9] H.A. OBERMAN, *Il lungo quindicesimo secolo: un possibile profilo. "Prolegomena" alla nascita della tolleranza*, in *La formazione storica dell'alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, promossi da H. Méchoulan, R.H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, Firenze, Olschki, 2001, t. I, p. 3.

[10] Ivi, pp. 22-23.

l'Europa del primo Cinquecento, mobilità che si trasformò poi, nel corso dei secoli, anche in migrazione vera e propria, "religionis causa".

Si è voluto, dunque, proporre anche una riflessione sulle conseguenze culturali e sociali di questo gran sommovimento che ha interessato l'Europa moderna, dal punto di vista di coloro che, nella realtà dei loro paesi, sceglievano, od erano costretti, a restare minoranza.

Agli inizi, il movimento protestante ebbe l'orgoglio dell'essere minoranza. Erano i primi decenni "eroici" della Chiesa "spirituale" predicata da Lutero e contrapposta alla Chiesa mondana dell'Anticristo romano. Quest'orgoglio si accompagnò ben presto, ed era ben comprensibile in un'epoca tanto intollerante, col rifiuto di considerarsi minoranza. La chiesa perseguitata cui si rivolge Calvino: «Non possiamo lottare per Cristo se non considerando che la maggior parte del mondo si solleva ostilmente contro di noi e ci perseguita fino alla morte»[11], deve lottare non solo per sopravvivere, ma per affermarsi. Iniziava una lotta che, per lungo tempo, fu non soltanto storia di persecuzione del potere sulle minoranze, ma anche sforzo di conquista, centimetro per centimetro, anima per anima, da parte di ogni confessione religiosa.

Ben presto le nuove strutture ecclesiastiche furono accusate di avere tentazioni repressive e di abusare del potere proprio come la Chiesa di Roma. La storia religiosa europea di questo periodo condivide pienamente le "tortuosità" di cui parla Oberman. Il tema delle minoranze che si mescola, in età moderna, con quello della tolleranza, non può prescindere, quando si guardi ai "comportamenti", dalle convulse vicende che contrassegnarono quei decenni. Lo stesso Calvino, sovente considerato dagli storici un esempio d'impenetrabile rigidità dottrinale, ha profondamente modificato le proprie posizioni, man mano che le vicende europee hanno influito sul suo pensiero. Se, nel 1545, ai fedeli nelle terre "papistiche" consigliava la fuga o l'esercizio del culto privatamente, successivamente terrà un ben diverso atteggiamento, quando si moltiplicheranno le comunità calviniste in Francia.

Le vicende francesi, soprattutto, che hanno profondamente influenzato le posizioni dei riformatori, sono anche un interessante laboratorio per comprendere le diffuse ostilità nei confronti del "pluralismo" religioso e della tolleranza, e per valutare i problemi complessi sollevati dalla possibile convivenza di due confessioni in una precisa realtà e, dunque, per valutarne i comportamenti: dalla presenza di signori di diversa religione sulla medesima signoria o nelle corti di giustizia feudali, alla non irrilevante questione dei giorni festivi. Nel momento in cui l'Editto del 1562, ad esempio, sembrò concedere la presenza delle due

[11] W.J. Bouwsma, *Giovanni Calvino*, Bari, Laterza, 1988, pp. 260-270.

confessioni sul territorio francese, le osservazioni del Parlamento di Parigi furono concrete e puntuali, non ideologiche: si prevedevano drammaticamente divisioni nelle famiglie, difficili rapporti di vicinato, tensioni nei momenti fondamentali della vita, come matrimoni, battesimi e sepolture. La tolleranza religiosa fu vista come la strada per la disgregazione della società, così come scriveva in modo esemplare Estienne de La Boëtie: «Nulle dissention n'est si grande ny si dangereuse que celle qui vient pour la religion. Elle separe les cytoiens, les voisins, les amis, les parens, les freres, le pere et les enfants, le mary et la femme; elle rompt les alliances, les parantés, les mariages, les droitz inviolables de nature, et penetre jusque au fondz des coeurs pour extirper les amitiés et enraciner des haynes irreconciliables»[12].

È una delicata questione storiografica, com'è noto, vivacemente dibattuta anche in anni recenti: ancora si discute se «questo appello al diritto alla libertà di coscienza non equivalesse a tradire la Riforma, come sostenevano i suoi oppositori», o fosse «piuttosto volto a rafforzarne la resistenza contro gli oppressori», come sostiene Gilly per le vicende dei Paesi Bassi[13].

Insomma, nel XVI secolo le minoranze religiose entrarono a far parte di un assai più vasto gioco politico, che ne determinò profondamente i comportamenti. È sembrato interessante appuntare l'attenzione sulle strategie di sopravvivenza, sui comportamenti pratici di minoranze costrette a vivere all'interno di un difficile scenario politico, tra nicodemismo e resistenza, ma che non erano più soltanto minoranze religiose, "eresie", isolate e perseguitate, come nei secoli precedenti.

Alcuni contributi, in particolare, hanno cercato di rispondere a questi interrogativi, pur testimoniando che questo tipo di ricerca è appena agli inizi, soprattutto sul piano comparativo.

Il caso inglese, analizzato da Claudia Di Filippo, e quello francese studiato da Céline Borello, ad esempio, sono, in qualche misura, speculari ed interessanti per cogliere le peculiarità e le differenze. I cattolici inglesi, di fronte al problema della persecuzione e del nicodemismo, ricevono un potente aiuto dalla Compagnia di Gesù, da un'istituzione esterna ma efficientissima, che è in grado di rispondere, appunto, a molti dei problemi concreti che una minoranza in semi-clandestinità era costretta ad affrontare. Le risposte sono fortemente pram-

[12] D. QUAGLIONI, *«Sans violence ny peine quelconque au port de salut». Il problema della libertà di coscienza nella «République» di Jean Bodin*, in *La formazione storica dell'alterità*, cit., p. 369.

[13] C. GILLY, *Sebastiano Castellione, l'idea di tolleranza e l'opposizione alla politica di Filippo II*, «Rivista Storica Italiana», CX, 1998, fasc. I, p. 151.

matiche, anche se appaiono le difficoltà ad indicare una chiara via per la clandestinità. Le scelte che fanno i gesuiti a favore, ad esempio, del lealismo monarchico della comunità cattolica, sono molto simili a quelle che faranno gli ugonotti francesi, pur perseguitati da Luigi XIV. Differenti invece i problemi che debbono affrontare i cattolici, schiacciati dalla politica della Santa Sede, uno Stato nemico dell'Inghilterra, e dall'accusa di essere traditori politici.

Nel caso francese, le strategie di adattamento e resistenza delle comunità protestanti, che escono per di più da una lunga esperienza di tolleranza, rivelano forse una maggior solidità (interi villaggi erano a maggioranza riformata) e duttilità, legata anche alla struttura più "laica" delle comunità calviniste. Si manifesta una maggior resistenza per quel che riguarda gli aspetti concreti della repressione, come la demolizione dei templi, il seppellimento dei morti, la predicazione, che alla fine tuttavia non potrà impedire le grandi migrazioni del *Réfuge*.

Una parte dei contributi ha quindi mostrato quanto fruttuosa sia una ricerca storica in questa direzione. Un'altra parte, invece, ha percorso vie più consuete, anche se non meno stimolanti. Lo studio di Gianclaudio Civale sul Capitolo cattedrale di Siviglia, dove emerge nella prima metà del Cinquecento una cultura religiosa antitetica a quella ufficiale, mostra in modo assai documentato un caso di dissenso religioso che, in Spagna come in Italia, riesce difficile definire. I grandi temi della "spiritualità" spagnola, alumbrada e valdesiana si intrecciano al problema del nicodemismo, all'interno di un organismo ecclesiastico tra i più tradizionali come il Capitolo cattedrale, in cui agiscono autorevolmente un predicatore, il dottor Egidio ed i suoi seguaci, che coniugano umanesimo ed alumbradismo ai temi della giustificazione per fede e del "beneficio di Cristo". La condanna del predicatore si accompagnerà al "disciplinamento" del Capitolo che lo appoggiava.

Nicodemismo e tolleranza sono stati affrontati anche da altri contributi: Lucia Felici ha riproposto Martin Borrhaus per tornare sul problema del nicodemismo e della dissimulazione in terra riformata e sulle speranze deluse di molti intellettuali. Anche in questo caso ciò che maggiormente colpisce è la complessità degli atteggiamenti individuali. La posizione "spiritualista" e radicale di Borrhaus, sfumata e a volte contraddittoria per quel che riguarda nicodemismo o tolleranza, appare particolarmente interessante là dove prende posizione sul famoso caso dello Spiera: la vicenda è commentata alla luce di una concezione di predestinazione (alla salvezza o alla perdizione) tanto radicale che anche un rigido riformatore come Teodoro de Bèze avrebbe faticato a condividerla!

Camilla Hermanin, invece, presenta i frutti più tardi del protestantesimo ugonotto. Dopo la revoca dell'Editto di Nantes, la diaspora francese anima Ginevra e Basilea, con un calvinismo aggiornato dal cartesianesimo, un biblicismo razionalizzato e fondato «su un'attenta critica testuale». Il *Réfuge*, osserva la Hermanin, diviene un «laboratorio fertilissimo di teorie sociali, politiche ed economiche, che nascevano dall'esigenza di riscrivere le regole della convivenza». L'ugonotto Pierre Roques, che si pone il problema, appunto, del comportamento di una minoranza religiosa perseguitata, se nega la prassi nicodemitica teorizza anche i limiti del potere e rivendica i diritti della coscienza.

È il caso di una minoranza in fuga che si trasforma in *élite*, punto di riferimento per comportamenti spesso anticonformistici, ma che anche, nel Settecento (e sullo sfondo c'è Voltaire), vuole sensibilizzare l'opinione pubblica sul problema della persecuzione, divenuta ormai la vera "eresia". Come scrive Oberman, i profughi sono divenuti coloni di "nuovi" mondi. Paiono lontani i tempi, su cui si soffermano ancora altri interventi, in cui una difficile propaganda religiosa e un complesso e cauto dibattito si sforzavano di raggiungere altre "minoranze".

Di questo Convegno complesso, e forse "tortuoso", presentiamo ora gli Atti.

SUSANNA PEYRONEL*

---

* La sezione medievale del convegno è stata curata da Marina Benedetti. La parte moderna da Susanna Peyronel.

Theological Culture as Minority Culture: Intellectuals and the Popular View of the Supernatural (15th-16th centuries)

It is usually assumed that the *hegemonic* culture, the culture of those who hold power and authority, is also the majority culture. If, for instance, theological authority decreed that transubstantiation was true, or masses for the dead were profitable to them, then *most* people appear to have at least acquiesced or even believed enthusiastically. The *minority*, such as late medieval Waldensian heretics, were those who rejected the prevailing belief. Such is the normal view of western European religion before the Reformation.

However, in one area it is by no means certain that the theologians, the conservators of religious authority, were successful in imposing their world-view on the rest of the people, or even the rest of the clergy. This is the area of natural and supernatural causation, of spirits and demons, of cures for illness, and the use of supernatural religious techniques to acquire physical as well as spiritual benefits.

1. *The theologians*

Medieval theologians generally maintained a prudent reserve regarding the supernatural manipulation of the everyday world. They held to a rationalist post-Aristotelian metaphysic, which simplified the relationship between matter and ideas. They reduced the beings in the cosmos to a simple structure of God, angels/demons, and human beings. For theologians, there were no morally neutral or ambiguous spirits. For instance, the Faculty of Theology at Paris declared in a famous set of pronouncements in 1398: «[It is an error to say] that some demons are good, some are benign, some know all things, some are neither saved nor damned»[1].

---

[1] *Decretum Facultatis Theologiae Parisiensis contra superstitiosos Errores Artis Magicae*, 19 September 1398, n. 22: the text is found in J. GERSON, *Opera omnia*, a cura di Ludovicus Ellies du Pin, The Hague, 1728 (2nd ed.), I, coll. 210-219; also in H. INSTITORIS, J. SPRENGER [and

Signs and symbols could only communicate between one thinking being and another. The utterance of words could not, by itself, achieve physical effects, as those who used "magical" spells appeared to assume. See the comment of Aquinas in *Summa contra Gentiles*:

> If then there are any men who by words expressive of the concept of their understanding can transmute things by their own power, they must be beings of another species from ordinary mortals, and should only by equivocation be called people at all. [...] Alternatively, such effects are accomplished by the understanding of some person, to whom the speech of him who utters such words is addressed. This supposition has its confirmation in the fact that the expressions which magicians use consist of invocations, entreaties, adjurations, or even commands, as of one person talking with another. [...] Matter cannot be disposed by geometrical figures to the reception of any natural effect. It follows that these figures are not used as disposing causes, but as signs. Now, we use signs only to address other intelligent beings. Magical arts therefore owe their efficacy to some intelligence, to whom the speech of the magician is addressed [...][2].

So, the resonances, sympathies, and relationships of the magician and of some Neoplatonists, that supposedly allowed the performance of ceremonies to change matter in the universe by the mere utterance or inscription of certain shapes or words, were therefore deceptive and potentially diabolical. Moreover, although many magical practitioners adapted the forms and words of the liturgy in their rituals, theologians retorted that the ceremonies and sacramentals of the Church were not mechanical tools to be used for any purpose at the arbitrary will of human beings. As an early sixteenth-century Dominican, Jakob von Hochstraten, put it:

> The power which exists in the [holy] words is supernaturally communicated to them by God for the spiritual health of humanity; [...] yet that power [in the words] was ordained to honour God and unite the soul spiritually with its creator, and also to put down the powers of darkness [...] so [the power was not instituted] to be an instrument of sacrilege and apostasy, or to help in honouring the demon, or to create a link with that pestiferous trading whereby wretched and curious human cupidity seeks to win benefits

others], *Malleus Maleficarum*, II/2, Lyon, Claudius Bourgeat, 1669, [separate title-page and pagination], pp. 172-175.

[2] ST. THOMAS AQUINAS, *Summa Contra Gentiles*, III, chs. 105-106; see e.g. THOMAS AQUINAS, *Summa Contra Gentiles*, III/2, London, Burns Oates and Washbourne, 1924-1929, pp. 70-75.

from the enemy, by which those who engage in these things desert God and join his enemy[3].

2. Resistance to theological authority

There is evidence that even within the Church (not to mention wider society) theologians did not direct everyone else; rather they formed a somewhat ineffective *clique* on the margins of majority opinion.

On 6 February 1405 at Heidelberg, Wernher of Friedberg, lector of the Augustinians in the court of the bishop of Speyer, revoked as erroneous eight articles which he had preached. Of these the fourth was that blessings or charms (in German *Segen*, which is almost untranslatable) might be done lawfully, and without sin. Under interrogation he quoted the form of one exorcism for curing wounds, a rhyme in German which ran as follows: «Christus wart geborn, Christus wart verlorn, Christus wart wiederfunden, der gesegen diese Wonden in nomine patris et filii et spiritus sancti». Wernher reported that he had achieved good results with this blessing in himself and others. He also believed that carrying the names of the three kings protected from epilepsy, and that the words «the word was made flesh» could drive away demons. On the command of the Bishop of Speyer and the learned of the Heidelberg *studium*, he abjured such "blessings" as erroneous, and promised that he would not use them in future. However, the canon lawyer Felix Hemmerli (c. 1388-1460) not long afterwards regarded this mild condemnation as wrong and wrote against it[4].

Jean Gerson, in his *De Directione Cordis* of 1417, warned inexperienced priests not to attack popular superstitions too fiercely, because they would simply fail to convince their lay hearers:

> With those who live as good Christians, one should act to correct their actions in such a way as to rectify their actions and ensure a good interpretation, rather than condemn their customs, especially through those [priests]

---

[3] JAKOB VON HOCHSTRATEN, *Tractatus magistralis declarans quam graviter peccent querentes auxilium a maleficis*, Cologne, Martinus de Werdena, 1510, ch. 3 [this work lacks both pagination and quire signatures].

[4] R.E. LERNER, *Werner di Friedberg intrappolato dalla legge*, in *La parola all'accusato*, a cura di J.-C. Maire Vigueur, A. Paravicini Bagliani, Palermo, Sellerio, 1991, pp. 268-281, based on Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek, MS. 430, fols. 299r-300r; F. MALLEOLUS [i.e. Hemmerli], *Tractatus duo Exorcismorum seu Adiurationum; Tractatus de credulitate Daemonibus adhibenda*, in H. INSTITORIS, J. SPRENGER [and others], *Malleus Maleficarum*, Frankfurt, Nicolaus Bassaeus, 1600), pp. 398-402.

who do not wield sufficient authority to be able without scandal entirely to eradicate such observances[5]. If one preaches too severely against the observances of those who are otherwise devout, they may become feeble-minded, and the perverse may be moved to greater arrogance and derision of the good[6].

Gerson went on to say that there was an intermediate category of observances, neither fully to be approved nor inherently bad: these the preacher must simply try to re-interpret in a good sense[7]. From the opposite side of the argument, but to the same effect, the Swiss canonist Felix Hemmerli denounced over-zealous preaching against superstition in the following terms:

One who preaches that the excess of superstition is to be so generally and without distinction detested under pain of mortal sin, speaking too curiously, and not considering the power of the word, as it is subtly defined by St Thomas and the other doctors, condemns himself with his persecution of superstition to hell [...][8].

Printed almanacs issued around 1500 combined prayers and charms promiscuously.[9] Folk-healers in Spain, known as *saludadores,* were invested with quasi-religious authority and credibility by many. As late as the end of the sixteenth century, the learned Jesuit specialist on magic, Martín Delrio SJ remarked that *saludadores* could not be absolutely and indiscriminately condemned, nor entirely approved of either. He cited discussions by Vitoria, Veracruz, and Martin de Azpilcueta (Navarrus), though he regarded the latter's general approval of these as too generous. Delrio suggested that bishops and other ordinaries should examine such people and investigate whether they cure by natural means, by a special grace («gratia gratis data»), or by demonic pact. These things were to be established from the circumstances[10].

---

[5] Latin original reads: «Praesertim per illos qui non sunt tantae auctoritatis quod possint sine scandalo tales observationes penitus exstirpare».

[6] J. GERSON, *De Directione Cordis*, in J. GERSON, *Oeuvres Complètes*, par P. Glorieux, VIII, Paris, Desclée et Cie, 1971, p. 109.

[7] *De Directione Cordis*, pp. 108-10.

[8] HEMMERLI, *Tractatus duo Exorcismorum*, pp. 391-393.

[9] See e.g. *Le Compost et kalendrier des bergiers: reproduction en fac-simile de l'édition de Guy Marchant (Paris, 1493),* a cura di Pierre Champion, Paris, Éditions des quatre chemins, [1926].

[10] MARTINUS DELRIO SJ, *Disquisitionum Magicarum Libri Sex, in tres tomos partiti,* Lyon, Gerardus Rivius, 1599, I, pp. 37-42.

Pedro Pablo Ferrer, SJ, chancellor of Evora, in a letter dated Lisbon 22.10.1606, noted that the archbishop had approved a priest who was conducting cures. There was also a layman at Coimbra called "el Africano", whose case was considered by the rector of Coimbra, and who was declared licit. Ferrer noted also that the *saludadores* who cured in many of the kingdoms of Spain were examined and approved and carried out cures without scruple. Their power was held to be a special divine gift, a *gratia gratis data* in scholastic jargon, given them for the benefit of others[11].

In short, few people, regardless of class, priests or lay, wholly shared the theologians' views. At an intellectual level, there were plenty of respectable people who would believe, and argue for, the supernatural power of signs, symbols, and verbal *formulae*[12]. One must reinforce one point here. The theologians were not merely adopting a counsel of despair in the face of lay ignorance or resistance. Rather, the clergy was genuinely divided over what to do about certain problematical magical practices, which were both firmly entrenched and on the margins of apparent orthodoxy. In regard to manifest and inexcusable magic, theologians preached and catechized as best they could. Sermons were preached in the vernacular and then printed[13]. Manuals were issued which discussed detailed cases of conscience[14].

At the popular level, the pressure to integrate the rites of official religion with popular superstition was nearly irresistible. In pre-Reformation Europe the majority world-view held that the world was infinitely complex, peopled with vast varieties of spirits[15], not all evil, and that words, signs, *formulae*, etc. could have a predictable and mechanical effect on human needs and destinies.

---

[11] EMANUELE DO VALLE DE MOURA, *De Incantationibus seu Ensalmis Opusculum Primum*..., Eborae, Typis Laurentii Crasbeeck, 1620, pp. 32-4.

[12] The diversity of opinion is well summarized by VALLE DE MOURA, *De Incantationibus seu Ensalmis*, ff. 1-11, pp. 12-29 [this work is foliated until p. 12]: although Moura did not personally believe in the power of words and spells, he cited many others who did.

[13] Works on magic based on sermons aimed at a lay audience include, for example, JOHANN GEILER VON KAISERSBERG, *Die Emeis. Dis ist das büch von der Omeissen*, Strassburg, Johannes Grieninger, 1516); MARTINUS PLANTSCH, *Opusculum de sagis maleficis*, Phorce [i.e. Pforzheim], in aedibus Thomae Anshelmi [1507].

[14] See for instance HENRICUS DE GORINCHEM [Henry of Gorcum], *Tractatus de superstitiosis quibusdam casibus*, Esslingen, Conrad Fyner, c.1473, for a work addressed specifically to particular issues on the frontiers between religion and superstition.

[15] Some sense of the diversity of beliefs in spirits is given in ALPHONSUS DE SPINA, *Fortalitium Fidei*..., Lyon, Guillaume Balsarin, 1487, Book 5, Consideration 10, *On the diversity of demons*, signature L i^{r} ff; J. WEYER, *Witches, devils, and doctors in the Renaissance*, a cura di G. Mora, B. Kohl, ed. by J. Shea, Medieval & Renaissance texts & studies, v. 73 (Binghamton, N.Y., Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1991; repr. 1998) pp. 43-56, 71-78.

3. *How do popular heresies fit in?*

"Popular heresy" constitutes an interesting paradox for students of "popular religion". Historians of "popular religion" consistently argue that certain modes of religious behaviour corresponded to the needs and hopes of the less educated. In particular, it offered reassurance in the chronic uncertainties of bodily health and survival, the weather and consequent food supply, relationships and reproduction. It is amply proven that ordinary people adapted, borrowed or simply abused the rituals and objects of catholic worship to address the needs that their predicament presented to them.

Yet "popular heresies" stand perversely outside this tidy system of socio-historical assumptions. In the first place, to misappropriate a cult object of the official Church for supernatural purposes, one ought to believe in the intrinsic holiness or sacral power of the Church that consecrated such a cult object in the first place. Yet, as abundant evidence shows, Waldenses before the Reformation were sceptics about the spiritual power of the Church. At the heart of their scepticism lay a refusal to believe that the personnel and the ceremonies of a morally flawed Church could cleanse from sin. A famous passage in the verse epic of the Bible, the *Nobla Leyçon*, made just this point:

> [...] Que tuit li papa que foron de salvestre ento enaquest
> e tuit li cardenal etuit lievesque etuit liaba tuit aquisti ensemp
> non han tant depoesta dedever asolver quilh poysan perdonar
> Anenguna creatura pur un pecca mortal
> Solament dio perdona que autre non opo far
> M. ayço devon far aquilh bon pastor
> predicar devon lopoble eistar enoracion
> Epayser lo sovent dedivina doctrina
> Ecastigar lipaccant donant alor disciplina
> Çoes veraya amonestancza quilh hayan pentiment
> primierament seconfesson sença neun mancament
> Equilh façan penedença enlavita present [...][16].

Hence Waldenses were credited with sceptical rejection of not just ecclesiastical absolution, but also of all the sacramentals[17] by which the Church clai-

---

[16] Cambridge University Library, MS. Dd. xv. 30, f. 106r.

[17] For *sacramentalia* see R.W. Scribner, *Ritual and Popular Belief in Catholic Germany at the Time of the Reformation*, «Journal of Ecclesiastical History» 35, 1984, pp. 47-77; and extended discussion in Plantsch, *Opusculum de sagis maleficis*, cit., ff. i^{v} - g i^{v}.

med to wash away minor, venial sins. Because these were readily accessible and more widely dispensed than the sacraments, they seem to have played a large part in popular magico-religious practice.

Of these "sacramentals" the most famous was holy water. Waldenses were supposed to use it, but to do so neglectfully and carelessly, as an empty form in which they did not believe[18]. Their scepticism *ought* (ironically) to have made Waldenses share some of the reserves of the theologians who persecuted them. Heretics and theologians alike ought to have opposed those on the opposite extreme, those who ascribed *too much* power to sacramentals and consecrated things, or who applied their alleged "holiness" to inappropriate or wholly secular purposes. In the eyes of theologians, heretics believed too little, whereas the superstitious believed too much, or applied their beliefs in a wrong way[19].

Inquisitorial interrogations of Waldensian heretics rarely focused on the issue of superstition. However, the few surviving references depict a popular mentality that was not wholly divorced from that of other ordinary people. In three highly interesting cases from the Uckermark region of North-Eastern Germany in the 1390s, accused Waldenses reflected on the characteristics of holy water. Heylewyg Fricz of Prenzlau, interrogated 31 January 1393, whose father had been born in the sect c. 1280, admitted that she sprinkled herself with holy water, but did not think that this wiped away any sin, and did not think that salt and other things were blessed any more than if they were not consecrated. Nevertheless, she put palms on the fire in bad weather «as other people [did]»[20]. Sybe Hutvilter of Bernwalde, asked on 26 January 1393 «what he thought of holy water, [...] he replied that he did not believe that any sin was removed by these, but in other ways it might be better than other [water], because it stayed good longer and could be kept incorrupt». Grete Beyer of Berlin, asked about holy water on 14 February 1394, answered that «she believed that it remained fresher ["recencior"] because of its consecration than other water»[21]. These Waldenses (if we are to believe their interrogator, Peter Zwicker) would admit

---

[18] *Quellen zur Ketzergeschichte Brandenburgs und Pommerns,* D. Kurze (hrsg.), (Veröffentlichungen der historischen Kommission zu Berlin, Bd. 45, Quellenwerke Bd. 6, Berlin, 1975), pp. 86, 92, 157, 160, 173, 210; E. CAMERON, *The Reformation of the Heretics: the Waldenses of the Alps, 1480-1580,* Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 95-102.

[19] ST. THOMAS AQUINAS, in *Summa Theologica,* IIa IIae, q. 92, explores the whole concept of superstition in terms of religion practised to excess, through making devotions in improper ways or to improper objects: see ST. THOMAS AQUINAS, *Opera Omnia*, Paris, Vives, 1871-1880, IV, pp. 77-81.

[20] KURZE, *Quellen,* cit., pp. 138-139.

[21] Ivi, pp. 120, 223.

that they rejected belief in the spiritual power of holy water. However, they would still subscribe to the folk belief, not one vigorously promoted by the Church, that the consecration of the water caused it to remain fresh for longer[22]. In other words, the popular superstition had as it were crept under their guard.

These Waldenses' attitude was thus partly detached from belief in the Church and the church's holy things. In some rare instances, one glimpses "superstitious" folklore embedded within the core of Waldensian belief. Several German Waldenses believed that someone who confessed to a pastor of the movement could not be damned if they died during the ensuing year[23]. This resembles, but in a defiantly non-Catholic way, the belief that to see the Eucharist or gaze on an image of St Christopher might give protection from sudden death that day; or that a particular pattern of devotions might ensure that one died in a state of grace[24]. Detachment from "ecclesiastical magic" could (potentially) have led Waldensian laypeople to develop and maintain a folklore more autonomous and independent of Catholic customs than elsewhere. Did they believe in a cosmic power, but simply a cosmic power which was *not* linked, as elsewhere, to the holiness embedded in the consecrated things of the Catholic Church? The possibility merits further investigation, though evidence is somewhat scarce.

4. *The Impact of the Reformation*

When Protestant clergy attacked "superstition", they had in mind, first and foremost, the rituals and the spiritual claims of the Catholic Church itself. "Superstition" meant for them the Mass, the belief in merit, the idea that grace

---

[22] See FRANCISCUS DE OSUNA, *Flagellum Diaboli, oder Dess Teufels Gaisl, darin gar lustig und artlich gehandelt wird: Von der Macht uund Gewalt dess boesen Feindts: von den effecten und Wirckungen der Zauberer / Unholdter und Hexenmaister...*, Munich, Adam Berg, 1602, f. 40v, which argues vigorously in favour of Holy Water against Protestant sceptics, alleging its incorruptibility as one of the proofs.

[23] KURZE, *Quellen*, cit., pp. 200, 237, 238, 247-248.

[24] On techniques used to avoid sudden death, see E. DUFFY, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, 1400-1580*, New Haven and London, Yale University Press, 1992, p. 100, where seeing the consecrated host at Mass gives this, and many other blessings; for an interesting debate over the alleged certainty of such spiritual benefits see JOHANN NIDER OP, [*Formicarius* =] *Johannis Nideri [...] de Visionibus ac Revelationibus opus, [...] anno 1517 Argentinæ editum [...] luci et integritati restitutum,* Helmestadii, Paulus Zeisingius, 1692, pp. 417-423.

could be conferred «ex opere operato»[25]. This attitude should have created the preconditions for an easy alliance between ministers and Waldensian laypeople. Both were after all opposed to the same principle, namely that the Catholic Church disposed a unique sacral power on behalf of the Almighty for the benefit of the people. However, the Protestant ministers, many trained at Geneva, who were sent to the Waldensian communities in the 1550s and 1560s came from a radically different cultural milieu from most, if not all, of their flocks. They were highly educated, linguistically proficient, in many cases well-travelled intellectuals[26]. Even in parts of Germany, there is evidence that ordinary Protestant laypeople continued to think in more "magical" ways than many of their pastors wished. Without priestly participation, a non-Catholic "magical" culture developed, in which Bibles took the place of sacred talismans or sacramentals, and visions of angels replaced visions of the Virgin or the saints[27]. The work of Keith Thomas, based on English materials, shows how secularized magical beliefs persisted into the seventeenth century, despite (or because?) England's parish clergy were overwhelmingly university graduates by that time[28].

Among Waldensian laypeople, cultural beliefs and religious ritual may have already begun to diverge before the Reformation. One area in which folk practices and religion came into conflict was the search for minerals in the mountains. Not long after the Reformation, a papal benediction of 12 August 1560 had reassured good Catholics that it was permissible to work the mineral deposits in the Alps, even though they had been thought in the past to be the abodes of evil spirits [*cacodaemones*][29]. Johannes Weyer, the mid-sixteenth-century medical and demonological writer, dwelt in some detail on the beliefs in spirits, demons, dwarves and such creatures common among miners: these he drew in turn from the German metallurgical writer Georgius Agricola.[30] In the

[25] On the Protestant rhetoric against Catholic "superstitions", see: E. CAMERON, *For Reasoned Faith or Embattled Creed? Religion for the People in Early Modern Europe*, «Transactions of the Royal Historical Society», ser. 6, VIII, 1998, pp. 165-187.

[26] CAMERON, *The Reformation of the Heretics*, cit., pp. 171-175.

[27] For this argument see especially R.W. SCRIBNER, *The Reformation, Popular Magic, and the "Disenchantment of the World"*, in *The German Reformation: The Essential Readings*, a cura di C. Scott Dixon, Oxford, Malden, Blackwell Publishers, 1999, pp. 259-279.

[28] See K. THOMAS, *Religion and the decline of magic: studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, New York, Oxford University Press, 1997 (Originally published: London: Weidenfeld & Nicolson, 1971), *passim*.

[29] B. FONTANA, *Documenti Vaticani contro l'eresia luterana*, «Archivio della Società Romana di Storia Patria» 15, 1892, pp. 457-458; CAMERON, *Reformation of the Heretics*, cit., p. 196.

[30] J. WEYER, *Witches, devils, and doctors in the Renaissance*, a cura di George Mora, Benjamin Kohl and trans. John Shea, Binghamton-New York, 1991 (Medieval & Renaissance Texts

light of this body of beliefs, it is most interesting to compare the remark of the highly educated and censorious minister of the Waldensian community at Prali, Scipione Lentolo:

> Il medesimo intendo doversi fare di quelli, che spinti dell'istessa avaritia menano per le montagne, le indovine, anzi streghe, le quali mostrino loro le minere dell'oro e dell'argento: contra il commandamento di Dio espresso, che non attendiamo a simili cose, ma le habbiamo in abominatione, Levitici capo 19, verso 31[31].

The Biblical text forbad the consultation of «mediums or wizards». For Lentolo, «diviners» were equivalent to «streghe» or folk-witches. To use their services amounted to consulting familiar spirits, and was therefore inexcusable.

Scipione Lentolo is in some ways an exceptional case. He appears to have been impatient with almost any manifestation of independence of spirit or opinion on the part of his congregation; he strove for an unattainable level of prestige and control over it. However, the eighth book of his *Historia* constitutes, for all its problems, a unique testimony to a learned minister's pastoral experience. In another place in that work Lentolo reacted with incomprehending rage to a transvestite ritual among some young men of his congregation:

> Accade poi, che certi giovani, si travestirono una volta de femine, e fatto usa di notte un certo di casa sua l'andarono ravvolgendo e rotolando per la neve, per giuoco, com'essi si scusavano: pero nel sermone dichiarai loro quel testo della Santa Scrittura Deut. 22. capo verso 5 nel quale e detto, che dai travestimenti sono abominazione dinanzi al Signore; e quindi cavai le riprensioni contra quel fatto secondo mi parea meritar la cosa e le persone[32].

Some recent work on post-Reformation Scotland has revealed similar practices. Around Yuletide (as the Christmas season continued to be known) women danced through the towns dressed as men, and men did likewise dressed as women, despite repeated angry warnings from the sessions of the Church to desist. Reports from Perth of cross-dressed people «troubling and molesting their neighbours in the streets [...] for merriment» on St Ives's Eve evoke some

& Studies), repr. 1998, pp. 72-74; GEORG AGRICOLA, *De re metallica,* trans. from the first Latin ed. of 1556 by Herbert Clark Hoover and Lou Henry Hoover, New York: Dover, 1950, p. 217 and n. 26, based on Agricola's *De Animantibus Subterraneis,* Basel, Frobenius et Episcopius, 1549.

[31] Oxford, Bodleian Library, MS Barlow 8, pp. 524-5 [this is the only complete surviving manuscript of the *Historia* of Scipione Lentolo].

[32] Oxford, Bodleian Library, MS Barlow 8, p. 521.

behaviour similar to that denounced by Lentolo. Such customs, linked to the seasons of the liturgical year, proved almost impossible to eradicate[33]. To reach any deeper into the significance of ritual cross-dressing one has to enter into the world of the cultural anthropologist. Studies of Shaman cults in Siberia, especially among the Chukchi people, have uncovered a regular relationship between folk-religion and ambiguities of gender. To enter into the world of the opposite gender was, it is alleged, also to experience contact with the supernatural[34]. Whatever the cultural significance of this practice for the Waldenses, whether as a ritual of the changing of the year or anything else, Scipione Lentolo neither understood nor wished to understand its significance. His educated urban culture and the culture of those young men in the Val Germanasca had no point of contact on this issue. How might this divergence in cultures have affected the sensitive relationship between pastors and people in the valleys? Once again, the question merits further inquiry.

Attitudes towards the supernatural form a key aspect of the emergence of "modernity". In this area, it is not always obvious who represents the majority and who the minority. Clearly, religious minorities who resisted the prevailing view have an important part to play in the story, and this question may afford an opportunity for further developments in the social history of dissent.

EUAN CAMERON

---

[33] M. TODD, *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland*, New Haven-London, Yale University Press, 2002, pp. 189-191, 200-202.

[34] For the religious or cultic significance of transvestism see M. ELIADE, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, translated by Willard R. Trask, Princeton-New York, Princeton University Press, 1972 (ed. orig. 1964); but for a more restrictive and skeptical view see R. HUTTON, *Shamans: Siberian Spirituality and the Western Imagination*, London, Hambledon and London, 2001, pp. 109-110.

Le sentiment de superiorité dans les minorités: l'exemple vaudois (xve-xvie siècle)

Le thème abordé ici porte sur le sentiment de supériorité que bien des minorités, notamment religieuses et plus particulièrement persécutées, ressentent, cultivent et transmettent. Il s'agit de savoir si les vaudois ont également partagé ce sentiment ou bien si, au contraire, par esprit de pauvreté et donc d'humilité qui constitua la marque originale de leur mouvement, il leur resta étranger.

Il convient tout d'abord, avant d'entrer dans le sujet lui-même, de préciser quelques points pour savoir de quoi nous parlons exactement. Le concept de minorité n'est pas aussi limpide que l'on pourrait croire. Ainsi il est certain qu'il ne suffit pas d'être un petit nombre pour constituer une «minorité»[1]. Pour Emile Témime, historien spécialiste des migrations et des minorités, le terme de «minorité» est impropre et ne convient pas au domaine religieux. En effet, dit-il, «tant qu'existe un univers religieux, les minorités sont toujours des gens en marge et qu'on rejette». Au sens strict, il a raison. Je crois toutefois que nous pouvons nuancer cette position et tenir pour une «minorité» dans le domaine religieux, un groupe organisé qui, tout en se distinguant de la religion dominante et officielle, prétend détenir la vérité fondée sur les mêmes bases principales que celle-ci. En ce sens la minorité se situe à la fois à l'intérieur d'un univers religieux commun, ici le christianisme, et en marge de l'organisation officielle, ici l'Église romaine. Dès lors, il ne fait aucun doute qu'aux XVe et XVIe siècles, période retenue pour la présente étude, les vaudois constituaient bien une minorité chrétienne: comme nous le vérifierons ci-dessous, ils en avaient conscience eux-mêmes tout autant que leurs adversaires.

Le «sentiment de supériorité» demande également quelque éclaircissement. On remarquera tout d'abord que cette expression, par symétrie, en appelle une autre: «complexe ou sentiment d'infériorité». J'évite volontairement le ter-

---

[1] E. TÉMIME, *La minorité en Histoire: fiction ou réalité?*, in *Religion et exclusion, XIIe-XVIIIe siècle*, sous la direction de G. Audisio, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2001, pp. 11-20.

me «complexe» car, en psychologie, le complexe se caractérise par son inconscience; étant une structure, il ne peut être atteint qu'à travers ses manifestations. Par ailleurs, malgré les tentatives diverses effectuées voici une trentaine d'années pour établir une «psychologie collective en histoire», il reste délicat d'affecter, par analogie, à un groupe humain, ce qui se rapporte à un individu. Par «sentiment de supériorité», j'entends la conscience qu'a un groupe cohérent de constituer une société supérieure aux autres, à un titre ou un autre.

Pour éclairer mon propos, à titre de comparaison seulement, nous pourrions observer ce sentiment par exemple chez les juifs, non seulement dans les siècles passés mais encore aujourd'hui. Il est ainsi frappant d'entendre, lors d'une émission télévisée intitulée «Les colons» et diffusée sur Arte le 6 août 2002 à 20 h 45, une femme israëlienne déclarer que son pays «est la lumière des nations. Qu'Israël soit un modèle de foi pour tous». Nous pourrions relever des phrases semblables, exprimant le même sentiment, au sein de populations musulmanes (par exemple au cours du rassemblement à Londres le 24 août 2002 au cours duquel un responsable déclara que leur but était la conversion de l'Europe à l'islam), ou protestantes, ou catholiques, etc... Je prétends que ce sentiment est d'autant plus exacerbée que la situation minoritaire est plus forte et la conviction d'être injustement persécuté plus vif: il faudrait toute une argumentation pour le montrer mais ce n'est pas mon objectif ici.

Ces précisions données, je souhaiterais faire partager ma réflexion concernant les vaudois des XVe et XVIe siècles, en trois temps: après avoir pris connaissance des fondements historiographiques de ce sentiment de supériorité puis, dans une deuxième étape, de la vision portée par les historiens réformés sur les vaudois, nous considérerons le regard des vaudois sur leur propre communauté.

1. Les fondements historiographiques

Il est assez clair que le fondement de cette attitude mentale repose sur la Bible, ce qui s'explique aisément. C'est en effet la clef de lecture que le peuple juif d'abord a trouvée pour comprendre et interpréter sa propre histoire, émaillée de si nombreuses attaques, persécutions et déportations. Nous connaissons bien cette variation du proverbe: «Qui aime bien, châtie bien». Yahvé a choisi le peuple hébreu parmi tous les autres de la terre pour faire alliance avec lui; en lui

réside la promesse de salut du monde entier. Mais ce peuple commet des infidélités et Dieu le punit. Il n'empêche que le peuple juif demeure l'élu de Dieu; mieux, les corrections que Yahvé lui inflige constituent la preuve même de son élection. Ainsi les composantes majeures de cette culture de l'échec, ou plutôt de la punition, peuvent apparaître comme les suivantes:

- le peuple hébreu a été choisi par Dieu pour être «son» peuple;
- quand il s'éloigne de la voie droite, il est corrigé, puni;
- ce peuple est le signe vivant de l'amour de Dieu pour les hommes;
- mais il constitue un tout petit nombre; c'est la notion de «petit reste»;
- de fait il est faible, car sa force réside en Dieu;
- mais, à la fin, il sera sauvé et, par lui, l'humanité.

A l'appui, on pourrait ici multiplier les références. Contentons-nous de quelques-unes, parmi les plus significatives :

«Ce jour-là le reste d'Israël et les rescapés de la maison de Jacob cesseront de s'appuyer sur celui qui les frappe, mais s'appuieront en vérité sur Yahvé le Saint d'Israël. Un reste reviendra, le reste de Jacob, vers le Dieu fort» (Isaïe 10, 20-21);

«Je rassemblerai moi-même le reste de mes brebis» (Jérémie 23, 3);

«Yahvé a sauvé son peuple, le reste d'Israël» (Jérémie 31, 7).

Cette culture passa, comme naturellement, du peuple juif au christianisme; ainsi nous trouvons dans saint Paul: «Le reste sera sauvé» (Romains 9, 27); ou encore: «Ainsi pareillement aujourd'hui il subsiste un reste, élu par grâce» (Romains 11, 5).

Cette vision juive du petit nombre de justes, à la fois élu et puni par Dieu (c'est toute l'ambiguité de la persécution), héritée des juifs et passée aux chrétiens fut récupérée plus tard par les dissidences chrétiennes face à l'autorité romaine. C'est en tout cas la vision qu'en eurent et qu'en donnèrent les auteurs protestants dès l'aube de la Réforme. Et son appplication aux vaudois, quoique parfois plus implicite qu'ouvertement affirmée, ne fait aucun doute. Retenons seulement quelques exemples pris à travers les siècles.

2. La vision protestante sur les vaudois

Dès le début de son *Historia breve e vera*, rédigée sans doute vers 1580, Gerolamo Miolo parle «del popolo valdese di queste valli, il quale è stato eletto da Dio in questi ultimi tempi»[2].

C'est la même lecture de l'histoire vaudoise que fait, au siècle suivant, Pierre Gilles, historien officiel qui publie son ouvrage en 1643: depuis le début les vaudois ont maintenu la vérité, malgré les persécutions innombrables que Dieu a permises, et ils l'ont transmise aux protestants qui sont leurs héritiers: «Nous sçavons qu'ils ont souffert en haine de la vérité, et qu'ils avoyent soustenu beaucoup de grandes afflictions en plusieurs centaines d'années, et que Dieu les en a tousjours délivrés, et leur a faict la grâce de persévérer tousjours en la profession de sa saincte vérité de laquelle nous sommes en possession d'ancienneté par tel moyen»[3].

Deux siècles plus tard, c'est sous le même éclairage qu'André Monastier écrit les deux tomes de son *Histoire de l'Église vaudoise* parue à Paris en 1847. Il y traite du «faible résidu des vaudois du Piémont», «cette chétive population» (t. 1, p. 1), des «coeurs de ces hommes simples et obscurs, qui vivent encore sous la croix, entourés de pièges, de séductions et de dangers» (t. 1, p. 2). Et, pour lever toute ambiguité quant à l'interprétation qu'il faut retenir de l'histoire des vaudois, lui appliquant directement les paroles de l'apôtre, il écrit : «Dans cette histoire de la conservation de la vérité évangélique au milieu des ténèbres, on reconnaîtra, à sa gloire, que *«Dieu a choisi les choses folles du monde pour confondre les sages»,* que *«*Dieu a choisi les choses faibles du monde pour confondre les forts», que «Dieu a choisi les choses viles du monde et les plus méprisées, même celles qui ne sont point, pour anéantir celles qui sont « (1 Cor. 1, 27-28).

C'est le même éclairage, quoique de façon moins ouverte, que donne Napoléon Peyrat dans son *Histoire de Vigilance* publiée à Paris 1855 et qu'il dédie, dans son prologue, aux vaudois des Alpes[4]. Il n'hésite pas à établir com-

---

[2] G. MIOLO, *Historia breve et vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli*, a cura di E. Balmas, Torino, Claudiana, 1971, p. 79.

[3] P. GILLES, *Histoire ecclésiastique des Eglises réformés appelées autrefois Eglises vaudoises*, I, Pignerol, Chiantore e Mascarelli, 1881, pp. VII-VIII.

[4] N. PEYRAT, *Histoire de Vigilance*, Paris, Grassart, 1855, p. 5.

me des fondateurs ou plutôt des réformateurs deux personnages, au demeurant fort obscurs qui, au Ve siècle, auraient fait sécession de Rome pour maintenir la vérité. Il écrit: «Vigilance dans les Pyrénées et Jovinien dans les Alpes, sont les deux premiers protestants véritablement historiques de l'Occident, les deux premiers ancêtres incontestables de Luther»[5].

L'assimilation des vaudois au peuple de Dieu atteint l'évidence avec l'ouvrage bien connu d'Alexis Muston, publié en 1851 à Paris en quatre volumes, consacré à l'histoire des vaudois et précisément intitulé *L'Israël des Alpes. Première histoire complète des vaudois du Piémont et de leurs colonies...*

Cette interprétation des vaudois comme «peuple élu» ne se limite pas au XIXe siècle. Nous pouvons ainsi lire dans l'ouvrage que J. Gonnet et A. Molnàr, remarquable travail qui a fait date dans l'historiographie et qui demeure un ouvrage de référence, l'appréciation suivante des auteurs: «Plus ils avançaient dans l'histoire, plus la persécution devenait pour les vaudois une des marques authentiques de leur appartenance au Royaume à venir», la persécution comportant une portée eschatologique[6].

Certes, à strictement parler, on pourrait faire remarquer que J. Gonnet et A. Molnàr ne prennent pas à leur compte cette affirmation mais l'attribuent aux vaudois de la dernière période. En fait je pense qu'ils partageaient ce sentiment. Mais, en tout état de cause, il est temps maintenant de nous demander comment les vaudois des XVe et XVIe siècles interprétaient leur propre histoire et appréciaient le groupement dissident qu'ils constituaient.

3. Le regard des vaudois sur eux-mêmes

Comme nous le savons, il n'est pas facile de connaître la pensée vaudoise puisque, le plus souvent, elle ne nous est parvenue qu'à travers le filtre des procédures ou des écrits adverses. Nous ne pouvons faire l'économie, à chaque fois, d'une critique de la source.

Retenons d'abord que les vaudois des XVe et XVIe siècles ne constituaient en rien une élite sociale. Mis à part quelques groupes, tel celui de Fribourg en

---

[5] Ivi, p. 8.
[6] J. GONNET, A. MOLNÁR, *Les vaudois au Moyen Age*, Torino, Claudiana, 1974, p. 425.

Suisse étudié par K. Utz Tremp, que ce soit en Provence, Dauphiné, Piémont, Pouilles ou Calabre, comme en Europe centrale d'ailleurs, ils étaient partout paysans. C'est pourquoi, le plus souvent, leur métier n'est pas précisé: c'était celui du commun peuple, agriculteur et pasteur. Ce que confirme le rapport Morel de 1530, d'origine vaudoise lui et rédigé en toute liberté: «Notre peuple est en bonne partie simple, campagnard et gagne son pain dans l'agriculture»[7]. Pourtant, parmi eux, pouvaient se trouver quelques importantes fortunes, comme j'ai pu l'établir en Provence, par exemple pour les Meynard de Mérindol ou, mieux encore, pour les Pellenc et les Serre du Plan d'Apt, qui possédaient deux grandes bastides, un grand domaine de terres labourables, avec prés, vergers et jardins, un moulin et, en outre, deux autres maisons à l'intérieur d'Apt. D'ailleurs, à plusieurs reprises, nous trouvons Colin Pellenc ou Michel Serre, membres du Conseil de ville, dans les années 1530, preuve qu'ils étaient considérés comme des notables. Il n'empêche, ce sont là des cas d'exception. Quoique généralement propriétaires de leurs terres, les vaudois faisaient partie du petit peuple. De ce point de vue, ils pouvaient être assimilés, comme le firent les historiens cités ci-dessus et bien d'autres, comme un élément faible, comparable au petit peuple d'Israël.

Par ailleurs, ils formaient une minorité incontestablement. Certes ils pouvaient, localement, former la majorité et même la quasi unanimité de la population comme dans des villages bien connus de Provence ou du Comtat (Mérindol, Lourmarin, Cabrières-d'Aigues, Cabrières-d'Avignon, Murs...), de Dauphiné (Freissinières, Pragelato...), de Piémont (Angrogna, Bobbio Pellice...) et de Calabre. Ils n'empêchent que, globalement, ils n'eurent jamais le pouvoir à l'échelle d'une province et moins encore d'une nation. La dispersion qui faisait de la communauté vaudoise une véritable diaspora ajoutait encore à ce sentiment de faiblesse. Ce que confirme le rapport Morel; parlant de son peuple, il précise qu'il est «dispersé en de nombreux lieux»[8]. Caractère paysan, petit nombre et dispersion, ajoutés à la persécution, telles sont les composantes du sentiment de faiblesse et d'indigence des vaudois. Ce que traduit très bien le rapport Morel, parlant des vaudois comme d'un «peuple besogneux et petit»[9]. De ce sentiment de faiblesse, clairement exprimé, en ressort-il un «sentiment d'infériorité» ou bien, au contraire, conformément au thème biblique selon le-

---

[7] Cfr. V. VINAY, *Le confessioni di fede dei valdesi riformati*, Torino, Claudiana, 1975, pp. 42-45.

[8] Ivi, pp. 44-45.

[9] Ivi, pp. 36-37.

quel Dieu choisit le faible pour confondre le puissant, les vaudois étaient-ils convaincus d'une certaine supériorité sur les autres, ceux que le rapport Morel appelle les «infidèles»[10]?

Dès le *Liber antiheresis*, donc dès le XIIe siècle et aux origines du mouvement vaudois, il apparaît une interprétation de l'histoire selon laquelle Dieu, qui n'abandonne jamais son peuple totalement, a décidé d'élire le seigneur Vaudès pour qu'il continue, avec les siens, l'oeuvre de prédication faisant front à Satan[11]. L'élément déterminant premier et fondateur apparaît ici: l'élection divine. C'est elle qui justifie l'ensemble de l'interprétation de l'histoire des vaudois.

En 1335, Aleysina, fille de Jean de Hugonino de Giaveno en Piémont, déclarait que «ceux-là étaient sauvés qui sont de la secte des vaudois» et encore que «leur foi évitait au monde de périr»[12].

Le *Liber Electorum* de Cambridge, sans doute écrit au milieu du XIVe siècle, place le mouvement vaudois dans la continuité de l'Eglise primitive qui fut fidèle à l'Evangile jusqu'au IVe siècle où l'empereur Constantin et le pape Sylvestre consommèrent la rupture avec l'instauration de ce que l'on appela ensuite le césaro-papisme, tandis qu'une faible minorité maintint le flambeau de la vérité. «La communauté vaudoise représente donc et continue l'Eglise des trois premiers siècles, pauvre et sans armes à la suite des apôtres...»[13].

Nous pouvons mesurer l'efficacité de la prédication des barbes et de la transmission de cette vision chez les fidèles vaudois, à travers les déclarations de certains prévenus pour hérésie dans le Dauphiné en 1487-1488. Jean Lantelme de Pragelat déclare le 17 novembre 1487: «Que tous ceux de sa secte sont sauvés»; Martin Belliard, de Pragelat, à la question: «Que lui dirent les barbes?», répond: «Qu'ils tenaient la vie des apôtres et que l'Eglise de Dieu est auprès d'eux et qu'il n'y a hors de leur secte aucun salut»; à la même question,

---

[10] Ivi, pp. 42-43.

[11] GONNET, MOLNÁR, *Les vaudois au Moyen Age*, cit., p. 405.

[12] G. MERLO, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, Torino, Claudiana, 1977, p. 172. Sur le sens du mot «secte», voir P. BOULHOL, *«Secta»: de la ligne de conduite au groupe hétérodoxe. Evolution sémantique jusqu'au début du Moyen Age*, «Revue de l'Histoire des Religions», t. 219, 2002, fasc. 1, pp. 6-33.

[13] GONNET, MOLNÁR, *Les vaudois au Moyen Age*, cit. p. 411. Voir P. BILLER, *The Waldenses, 1170-1530*, Aldershot, Ashgate, 2001, pp. 207-224.

Simon Guigaci du val Pragelat, à propos des barbes, répond également: «Qu'ils sont les imitateurs des apôtres et sont appelés les Pauvres du Christ parce qu'ils mènent une vie sainte et que l'Eglise de Dieu est auprès d'eux»[14]. Plusieurs déclarent que s'ils ont cru ce que leur disaient les barbes c'est parce qu'ils menaient la vie évangélique; pour les fidèles vaudois, la qualité de vie des barbes garantit la véracité de leurs dires. Cette affirmation revient tel un *leitmotiv* dans les déclarations des centaines de Dauphinois accusés d'hérésie vaudoise en 1487-1488, au point que le scribe l'a fixé sous forme d'adage latin: «Quantum habet de sanctitate, tantum habet de potestate» (On a autant de pouvoir que de sainteté).

Pourtant le petit nombre peut constituer une difficulté comme pour Angelin Pallon, fils de Pierre, de Freissinières, 30 ans, qui «répliqua aux barbes: nous errons dans la foi car nous sommes si peu nombreux dans notre secte», comme si le nombre était garant de la vérité; à quoi les barbes répliquèrent par cet argument imparable: «Notre Seigneur Jésus Christ était seul»[15]. Ainsi, selon la vision biblique et évangélique, la faiblesse numérique se transforme en force et devient même garante de la vérité.

Quelques années plus tard, toujours en Dauphiné, mais dans le Valentinois cette fois, soit vers la vallée du Rhône autour de Valence, deux autres témoignages viennent conforter cette vision. Le premier est celui de Monet Rey, de Saint-Mamans, qui développe une théorie du pouvoir en même temps qu'une vision historique de l'histoire vaudoise: au début les prédicateurs et les prêtres avaient même pouvoir mais les prêtres se sont tournés vers l'avarice et les plaisirs mondains tandis que les prédicateurs, ayant conservé une vie de pauvreté, ont été «ordonnés par Dieu pour parcourir le monde en prêchant la véritable foi catholique à l'exemple des apôtres»; c'est pourquoi «le prédicateur est un homme saint et juste»[16]. Le second témoignage est celui de Peyronette, de Beauregard, également accusée d'hérésie vaudoise. A son tour elle reprend l'interprétation historique de Monet Rey mais elle ajoute que Talmon Pascal, de Beauregard, lui dit: «N'aves vous james auvi parlar d'ung plen pung de monde que, si non era, tot lo monde seria a fin?». Elle répondit que oui, par le sieur André, de Puygiron, prêtre qui, le jour des Rameaux, prêchant à Beauregard,

[14] Grenoble, Archives Départemantales de l'Isère, B 4350, ff. 130, 134, 139.
[15] Ivi, B 4351, f. 114v, 21 mars 1488.
[16] J. CHEVALIER, *Mémoire historique sur les hérésies en Dauphiné*, Valence, J. Céas et fils, 1890, pp. 156-157.

dit: «C'es ung plen pung de gent que sosten tot lo monde et, si aquello gent non era, tot lo monde seria a fin». Et Talmon Pascal, se référant évidemment aux barbes, de répondre: «Et de quello gent vos parle, yeu?»[17].

Ainsi l'élection justifie la mission, la dignité de vie garantit la vérité, le petit nombre est gage du salut de tous: voilà les éléments récurrents que nous retrouvons ici, appliqués tantôt aux barbes, tantôt à l'ensemble des vaudois.

La littérature vaudoise, rédigée comme l'on sait en langue d'oc, confirme à sa façon cette vision des vaudois sur eux-mêmes, notamment avec le thème du «petit reste». Voici d'abord quelques extraits du grand poème, *La nobla leyczon (La noble leçon)*:

- vers 26: «Poc son li salva, a ver lo remanent» (Peu sont les sauvés, à voir le restant);
- vers 93: «Pauc foron aqueli que la ley ben garderon» (Peu furent ceux qui la loi gardèrent bien);
- vers 197: «Pauc foron li obedient que gardersan la ley» (Peu furent les obéissants qui gardèrent la loi)[18].

Nous retrouvons le même thème dans *Lo novel sermon (Le nouveau sermon)*:

Que poc son li eleit et moti li appella:
Co son li doze apostol, lical foron eleit,
Per segre lo Segnor layseron lo deleyt:
Aquilh que son serf de Christ tenon aquella via
Ma ilh son en aquest mont petita compagnia.

(Que peu sont les élus et beaucoup les appelés:
Ce sont les douze apôtres, lesquels furent élus,
Pour suivre le Seigneur laissèrent le plaisir:
Ceux qui sont serfs de Christ tiennent cette voie
Mais ils sont en ce monde petite compagnie)[19].

---

[17] E. ARNAUD, *Mémoires historiques sur l'origine, les mœurs, les souffrances et la conversion au protestantisme des Vaudois du Dauphiné*, Crest, 1896, pp. 38-39.
[18] A. MONASTIER, *Histoire de l'Eglise vaudoise depuis son origine et del vaudois du Piémont jusqu'à nos jours*, II, Paris-Toulouse, 1847, pp. 246, 250, 256.
[19] Ivi, pp. 276-277.

Voici toujours le même thème dans *Lo Novel Confort* (*Le nouveau confort*):

> Serf son del Segnor, segna del seo sagel;
> Yeshu Christ li apella lo seo petit tropel.
>
> (Serfs sont du Seigneur, marqués de son sceau;
> Jésus-Christ les appelle son petit troupeau)[20].

Conclusion

Ainsi, le résultat de l'enquête est, à mon sens, à la fois incontestable et ténu. Les vaudois, comme beaucoup d'autres minorités religieuses, étaient convaincus d'abord de détenir la vérité ce qui, en somme, est relativement banal dans une culture où la religion était à la fois prédominante et déterminante et où le concept même de tolérance était non seulement suspect mais tout simplement «impensable», au sens premier du terme.

En outre, comme bien d'autres également, les vaudois étaient convaincus qu'ils étaient chargés d'une mission dont la justification était l'élection par Dieu. Ce choix divin se vérifiait par la longévité du mouvement vaudois malgré sa faiblesse et les persécutions qui s'acharnaient contre lui, permises par Dieu à cause des infidélités commises. Pourtant les vaudois se devaient de transmettre le message de vérité car si eux-mêmes avaient déjà la certitude du salut, celui du monde en dépendait.

Certes nous ne trouvons nulle part, à ma connaissance du moins, dans la littérature vaudoise ou dans les dépositions des inculpés une théorisation précise, complète et argumentée de cette vision. Pas de traité sur «l'Israël des Alpes». Ce qui n'a d'ailleurs rien de surprenant, les vaudois n'ayant pas élaboré de «théologie» particulière. En revanche, par bribes, nous avons pu retrouver les divers éléments de cette interprétation historique, théologique et eschatologique de la vision que les vaudois portaient sur leurs barbes et sur eux-mêmes en tant que mouvement chrétien dissident. Elle me semble de première importance car, en fin de compte, non seulement elle permettait d'expliquer les vicissitudes présentes mais aussi de justifier l'existence même des vaudois.

[20] Ivi, pp. 280-281.

Une dernière touche reste à apporter à ce tableau d'ensemble. Certes les vaudois se sentaient minoritaires, impuissants, démunis face à leurs adversaires qui les poursuivaient. La prédication clandestine des barbes confirme cette impression. Nous pourrions en déduire que les vaudois avaient admis une fois pour toutes que, étant minoritaires, ils devaient le rester et, comme le petit reste d'Israël trouver la justification de leur existence dans le signe qu'ils représentaient. Ils auraient ainsi renoncé à toute conversion des autres, à toute expansion et se seraient limités avec complaisance à leur situation.

Je n'en suis pas absolument convaincu. De fait, je voudrais apporter en ultime témoignage, les déclarations de Pierre Griot devant l'inquisiteur Jean de Roma, à Apt le 12 décembre 1532. Le dominicain demande au jeune barbe encore en formation,

«Si leur intention estoit pas de convertir le monde petit à petit à leur secte,

- Dict que ouy»; et, un peu plus tard:

«Si, le cas advenu qu'ilz eussent esté les plus fort, comment ilz eussent tracté les autres qui ne se feussent pas voulu convertir,

- En cela dict que ne sçauroit que respondre»[21].

Ces deux réponses me paraissent très significatives d'abord de la volonté d'expansion des vaudois, ensuite de l'impossible tolérance à cette époque. Le refus de Pierre Griot de répondre à la dernière question de l'inquisiteur qui, d'ailleurs, clôt les interrogatoires du procès tels qu'ils nous sont parvenus, est particulièrement probant. En effet, vu la position délicate dans laquelle il se trouvait, l'accusé aurait pu répondre, pour se protéger, que si les vaudois avaient été dominants ils auraient traité les autres avec compassion. Mais ce n'est pas ce qu'il dit. Son aveu d'ignorance cache mal sa véritable opinion. Il pense en réalité, mais sans pouvoir l'avouer, que si les situations avaient été inversées, les vaudois auraient traité les minoritaires comme ils l'étaient eux-mêmes; ce qu'il ne peut évidemment reconnaître tel quel. Terrible aveu. Dramatique justification des méthodes du moment pour imposer la loi religieuse officielle qui nous rappelle que, dans cet ancien monde, l'homme est forcément religieux, la religion nécessairement totalisante et donc totalitaire, la loi du plus fort évidemment la meilleure et que, par conséquent, il convient de l'imposer pour le salut de tous.

[21] G. AUDISIO, *Le barbe et l'inquisiteur*, Aix-en-Provence, Edisud, 1979, pp. 181-182.

Certes le témoignage de P. Griot est unique et nous connaissons l'adage: «Testis unus, testis nullus». Pourtant il me semble prendre ici une valeur et un relief particuliers compte tenu des autres éléments considérés plus haut et de la situation délicate du jeune barbe à son procès: cette volonté de puissance et cet aveu d'intolérance dans une telle position me paraissent éclairer d'un jour nouveau les traits de mentalité des vaudois, en tout cas d'une partie d'entre eux. Il est indispensable de les prendre en compte pour mieux comprendre les vaudois des XV[e] et XVI[e] siècles au moment ils vont rejoindre la grande vague réformée.

GABRIEL AUDISIO

Variations dans les rites sacramentaires des cathares: l'exemple de l'initiation chrétienne (XIIe-XIIIe siècles)

La recherche sur le catharisme a fait une avancée considérable dans le courant du XXe siècle, en cessant notamment de voir dans les dissidents cathares de "nouveaux manichéens" venus de l'Orient ancien, image transmise par les polémistes médiévaux dans leurs traités de réfutation. Reste qu'aujourd'hui encore, si la plupart des historiens du catharisme partagent l'opinion sur l'origine et sur la nature chrétienne de cette dissidence médiévale, ils sont encore très attachés à l'hypothèse de ses origines orientales, opinion qui remonte une fois de plus aux polémistes catholiques dont nous rappellerons qu'ils situaient dans la Perse de Zoroastre, puis dans l'Orient de Manès ou Mani, les origines historiques et doctrinales du mouvement qu'ils combattaient. L'hypothèse de la filiation bogomile-cathare demeure donc dominante aujourd'hui, filiation qui serait doctrinale au dire des sources tardives (deuxième moitié du XIIe siècle) de la polémique anti-hérétique. Comme j'ai eu l'occasion de le montrer ailleurs[1], ces auteurs ne font que surinterpréter dans leurs copies des manuscrits des données plus anciennes, dont ils tirent des informations fausses concernant les origines des diverses tendances doctrinales attestées chez les cathares.

Si, au XIIe et XIIIe siècle, le catharisme est pluriel du point de vue des croyances, une étude attentive des rituels cathares, ainsi que des nombreux témoignages d'origine catholique nous renseignant sur les pratiques sacramentaires des cathares (dépositions de témoins devant l'inquisition, textes de polémique, sources narratives, etc.) permet de montrer qu'il connaît aussi des variations du point de vue de ses rites[2]. C'est à ces derniers que je m'intéresserai ici, et, plus précisément, aux rites d'initiation chrétienne des cathares. J'essaierai de montrer d'abord à quel point l'évolution d'un même rite sacramentaire se trouve en étroite dépendance du type d'organisation des adeptes qui le pratiquent, un même rite pouvant donc voir sa signification évoluer selon le temps et la com-

---

[1] P. JIMENEZ, *Le catharisme: une origine orientale à deux tendances?*, «Slavica Occitania», 16, 2003, pp. 207-228.

[2] Je renvoie pour une étude générale de la liturgie au Moyen Âge, aux ouvrages d'E. PALAZZO, *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Âge. Des origines au XIIIe siècle*, Paris, Beauchesne, 1993, p. 241; ID., *La liturgie médiévale*, Paris, Aubier, 2000.

munauté qui le pratiquait. Par ces réflexions, j'entends critiquer l'hypothèse défendant l'unité du rituel pour les bogomiles et les cathares.

1. Un même rite d'initiation pour tous?

> Ils avouent publiquement qu'ils baptisent et sont baptisés, non pas dans l'eau, mais dans le feu et l'Esprit (cf. Mt 3, 11; Jn 1, 26) [...]. Et qu'un tel baptême par imposition des mains doit être pratiqué [...]. Et quiconque parmi eux est ainsi baptisé, ils l'appellent élu et disent qu'il a le pouvoir de baptiser d'autres personnes qui en seraient dignes et de consacrer à sa table le corps et le sang du Christ. Par une imposition des mains, ils le reçoivent d'abord d'entre ceux qu'ils appellent les auditeurs, au nombre de croyants; il pourra ainsi participer à leurs prières jusqu'à ce que, ayant satisfait à sa probation, il soit fait élu[3].

Cet extrait de la lettre du chanoine prémontré Evervin de Steinfeld à Saint Bernard, abbé de Clairvaux et responsable de la lutte contre l'hérésie que mène l'Eglise romaine depuis le début du XIIe siècle, décrit les rites d'initiation chrétienne suivis par les hérétiques de Cologne, qu'il dénonce vers 1143. Cette initiation a été identifiée avec celle pratiquée plus tard par les communautés cathares languedociennes et italiennes, voire à l'initiation des bogomiles orientaux[4].

D'après Evervin, les hérétiques qu'il dénonce pratiquent une double imposition des mains, l'une faisant d'un auditeur un croyant et l'autre d'un croyant un élu. Les deux impositions des mains semblent être précédées d'une période de probation ou catéchèse. Pourtant, l'initiation chrétienne n'est pas tout à fait celle que décrivent les Rituels cathares, sorte de livres des prêtres nécessaires au déroulement des rites liturgiques réservés à la hiérarchie. Ils contiennent et détaillent la signification des rites tels que le rite de la transmission de la Sainte Oraison ou Notre Père, de la réception du sacrement du *consolamentum*, ou baptême par imposition des mains, rites qui sont précédés de la prédication de l'Ordonné, dans le *Rituel latin*, ou de l'exégèse du *Pater* ou Glose du *Pater*

---

[3] E. DE STEINFELD, *Epistola ad S. Bernardum*, dans *Patrologie Latine*, 182, col. 678. Je me permets de renvoyer à mon étude: *Aux commencements du catharisme: La communauté d'"apôtres hérétiques" dénoncée par Evervin de Steinfeld en Rhénanie*, «Heresis», 35, 2001, pp. 17-44.

[4] *Etude du rite d'initiation chrétienne chez les bogomiles*, dans Y. HAGMAN, *Les rites d'initiation chrétienne chez les cathares et les bogomiles*, «Heresis», 20, 1993, pp. 13-31. Défendant également l'unité des rituels: F. SANJEK, *Le catharisme: l'unité des rituels. Apport des sources bosniaques*, «Heresis», 21, 1993, pp. 29-46.

dans le *Rituel de Dublin*, ainsi que les règles et préceptes à respecter par ceux qui intègrent la communauté de "chrétiens" cathares. Ils contiennent aussi, comme dans le *Rituel occitan*, le rite du Service ou pénitence.

Deux de ces textes, les plus anciens, le *Rituel de Florence* en latin, élaboré vers 1235-1240[5] et le Rituel de Lyon en occitan, daté d'avant 1250[6], présentent la cérémonie du *consolamentum* ou baptême spirituel comme étant celle de l'accomplissement du croyant qui décide de devenir un "chrétien" (*Rituel de Florence*) ou un «bon homme» (*Rituel de Lyon*) ou parfait, comme les registres de l'inquisition qualifient ceux qui deviennent "hérétiques" («*hereticus perfectus*»). Ce baptême spirituel, baptême par l'imposition des mains d'un prélat, est précédé dans les deux Rituels par la cérémonie de la Tradition de la Sainte Oraison ou Notre Père. Ce rite de transmission correspond à la première étape de l'initiation du futur "chrétien" et il permet à un simple auditeur de devenir un croyant car, ayant pris connaissance du contenu et de la signification de cette prière, il s'engage à l'avenir à la réciter avec les autres chrétiens. L'initiation chrétienne des cathares se compose donc, selon les Rituels les plus anciens, de deux cérémonies qui peuvent être séparées dans le temps, mais qui peuvent aussi se suivre comme le précisent les deux Rituels[7].

Le témoignage d'Evervin de Steinfeld ne permet d'affirmer que les hérétiques qu'il est en train de dénoncer étaient déjà des "cathares", identiques à ceux que l'on retrouvera un peu plus tard, vers 1150-1165, dans la même région de Cologne, et qui sont réfutés par le moine Eckbert de Schönau dans ses Sermons. Certes, les hérétiques d'Evervin partagent avec d'autres mouvements dissidents de l'époque (1130-1145), comme les partisans de Pierre de Bruys et du moine Henri, la même critique des sacrements catholiques tels le baptême d'eau, le baptême des petits enfants, le mariage, l'eucharistie et celle de la liturgie funé-

[5] *Rituel cathare latin*, a cura di CH. THOUZELLIER, Paris, Le Cerf, 1977, p. 23 (= *Rituel cathare latin*).

[6] *Rituel occitan de Lyon*, a cura di L. CLÉDAT, *Le Nouveau Testament traduit au XIIIe siècle en langue provençale, suivi d'un rituel cathare*, Genève, Slatkine Reprints, 1968 (d'ora in poi *Rituel occitan de Lyon*).

[7] Le *Rituel de Dublin*, troisième rituel cathare, incomplet, contient la Glose du *Pater*, l'interprétation de la prière du Notre Père qui a certainement été faite par une autre communauté cathare comme la dernière étude en date le montre: E. RIPARELLI, *La "Glose du Pater" du Ms 269 de Dublin. Description, histoire, édition et commentaire*, «Heresis», 34, 2001, pp. 77-129; la première édition est de TH. VENCKELER, *Un recueil cathare: le manuscrit A.6.10 de la collection vaudoise de Dublin*, 1- *Une apologie*, «Revue belge de Philologie et d'histoire», 38, 1960, pp. 815-834 (= *Rituel de Dublin*); 2- *Une glose sur le Pater*, «Revue belge de Philologie et d'histoire», 39, 1961, pp. 759-792; anche in R. NELLI, *Ecritures cathares*, a cura di A. Brenon, Paris, Rocher, 1995, pp. 261-322.

raire (prière pour les morts, messes, aumônes, offrandes). Les "apôtres" dénoncés par Evervin s'organisent en communautés mixtes imitant ainsi le modèle des primitives églises chrétiennes. Ils véhiculeraient plutôt un "grégorianisme radical" en reprochant au clergé romain de vivre selon les règles de ce monde et non selon celles de l'Evangile, ayant ainsi trahit les idéaux de la réforme. Ils mettent en question la dignité du clergé romain qui, aux yeux de ces "apôtres", avait perdu le pouvoir du Saint Esprit confié par le Christ à ses disciples lorsque ce clergé préfère s'impliquer dans les affaires du monde. Le Saint Esprit est transmis, d'après les témoignages des Evangiles et les Actes des Apôtres, par l'imposition des mains du Christ à ses disciples et apôtres. C'est uniquement ce baptême par imposition des mains qui était porteur du Saint Esprit, face au baptême d'eau pratiqué auparavant par Jean-Baptiste.

Ainsi, les critiques des divers groupes hérétiques au sujet des sacrements peuvent s'interpréter comme leur réponse à la formulation de la théologie sacramentaire que l'institution romaine est en train d'élaborer au même moment. Dans ce sens, le retour à la liturgie des temps apostoliques défendu par les "apôtres" hérétiques dénoncés par Evervin constitue une réplique au modèle sacramentel romain[8]. Par ailleurs, notons que si les hérétiques dénoncés par Evervin mettent en avant le rôle de l'imposition des mains dans l'initiation chrétienne de ces "apôtres", le chanoine rhénan ne fait aucune mention du *consolamentum*, nom donné par les Rituels cathares au sacrement du baptême spirituel, baptême par imposition des mains qui symbolise la descente du Saint Esprit sur le nouveau "chrétien". Le Saint Esprit, la troisième personne de la Trinité, est le *Paracletos* comme on l'appelle en grec, le «consolateur» en latin, de là le nom *consolamentum* ou consolation donné au baptême spirituel par les cathares. C'est autour de lui et de sa transmission que les cathares bâtissent leur système ecclésial.

Une autre différence importante peut être décelée dans ce premier témoignage par rapport aux témoignages plus tardifs référés aux cathares. Elle concerne l'organisation même des hérétiques telle qu'Evervin la dénonce: «Ces apôtres ont parmi eux des femmes, continentes, veuves, vierges ou leurs épouses, les unes au nombre des élues, les autres des croyantes, et ce à l'exemple des apôtres, à qui il fut permis d'emmener des femmes[9]».

---

[8] Je me permets de renvoyer à mon étude de ce texte: *Aux commencements du catharisme: la communauté d'"apôtres hérétiques" dénoncée par Evervin de Steinfeld en Rhénanie*, «Heresis», 35, 2001, pp. 17-44.

[9] Evervin De Steinfeld, *Epistola ad S. Bernardum*, cit., coll. 679-680.

En effet, le modèle d'Eglise des primitives communautés chrétiennes des temps apostoliques, organisait ses membres en communautés mixtes au sein desquelles se trouvaient des auditeurs, des croyants et des élus sous le commandement d'un évêque. Cette organisation n'est plus attestée dans les communautés cathares implantées dans le Languedoc dès les années 1160 ou en Italie vers la fin du XIIe siècle. Ces communautés sont séparées par sexes et ses membres s'organisent en respectant une règle tirée des préceptes de l'Evangile et recueillis dans les Rituels cathares. J'y reviendrai. Ces préceptes sont rappelés par l'officiant au futur "chrétien" ou "bon homme" (parfait) au moment de la réception du baptême spirituel ou *consolamentum.*

Contrairement aux communautés hérétiques décrites par Evervin plus tôt, nous avons donc ici affaire à des communautés d'ordre monastique dont les membres sont encadrés par une hiérarchie (évêques, diacres, anciens) qui, certes, comme les "apôtres" dénoncés par Evervin, se réclament des vrais successeurs des apôtres. Cette organisation est attestée uniquement pour la période d'implantation ou sédentarisation du catharisme dans les régions du Midi et de l'Italie du Nord, donc à partir de la fin du XIIe et surtout le début du XIIIe siècle. C'est un modèle ecclésial différent que les cathares opposent à celui que propose l'institution romaine, suite au basculement imprimé par la réforme grégorienne.

Le modèle d'Eglise que des théologiens post-grégoriens du début du XIIe siècles, situe le Pape à la tête de la société chrétienne, comme étant l'autorité incontestable et unique, le "vicaire du Christ" s'attribuant le droit d'intercession dans tous les domaines, le spirituel et le temporel. Le modèle ecclésial de nos dissidents serait d'abord passé par l'imitation du modèle itinérant de l'époque de diffusion du Christianisme, tel que le pratiquent les primitives églises, avant d'évoluer vers un modèle ecclésial plus adapté aux nécessités des communautés qui, implantées dans un territoire, se sédentarisent et organisent ses membres en communautés séparées de "bonshommes" ou "chrétiens", cas des communautés cathares du Midi et de l'Italie. L'esprit qui anime le système ecclésial proposé par les cathares conteste toute implication de la hiérarchie ecclésiastique dans les affaires du temporel mettant ainsi en cause la validité des sacrements conférés par ces prélats qu'ils considèrent indignes. À la base de ce modèle ecclésial, c'est donc la mise en cause des prélats romains impliqués dans les affaires du temps qui domine, critique qui avait constitué un des arguments de choc des partisans de la réforme grégorienne. Ce faisant, les cathares se sont probablement rangés dans le parti défendu jadis, à l'époque carolingienne, par certains moines tel Haymon d'Auxerre. Ils décelaient dans le pouvoir de ce monde une

nature diabolique, ils critiquaient très durement l'attitude de certains prélats trop attirés par les affaires du pouvoir temporel[10]. Mauvaise est l'ambition pour le pouvoir de ce monde (*potestas*), le temps présent est lui aussi mauvais d'après cette conception monastique qui remontant au Haut Moyen Age mais qui, notons-le, se perpétue jusqu'au XI[e] siècle. Certains mouvements dissidents, tels les cathares, continueront de porter cette vision négative du monde et du pouvoir temporel, inspirée de la spiritualité monastique dominant les siècles précédents. Les moines aspiraient à instaurer sur terre le modèle d'une Eglise céleste, l'Eglise des purs, qui organise ses membres selon un idéal de perfection céleste, idéal de la virginité. Pour les cathares, ce sont uniquement ceux qui se tiennent à l'écart des tentations du monde et de la chair qui peuvent se réclamer des successeurs des apôtres, les seuls capables de diriger le peuple de Dieu vers la Jérusalem céleste. C'est sur cette base que repose la critique des cathares contre le clergé romain, comme en témoignent les rituels lorsqu'ils justifient la filiation apostolique de leur pratique d'initiation chrétienne dans le baptême par imposition des mains.

Le Rituel (latin) de Florence:

> Les disciples de Jésus Christ s'en allèrent et demeurèrent avec le Seigneur Jésus Christ; ils reçurent de lui le pouvoir de baptiser et de remettre les péchés, ainsi que le font aujourd'hui les vrais chrétiens qui, en tant qu'héritiers des disciples, reçoivent graduellement de l'Église de Dieu le pouvoir de faire au grand jour le baptême d'imposition des mains et de remettre les péchés[11].

Le Rituel (occitan) de Lyon:

> Nous sommes venus devant Dieu et devant vous et devant l'ordonnance de sainte église, pour recevoir service et pardon et pénitence de tous nos péchés [...]. Ce Saint baptême par lequel le Saint Esprit est donné, l'église de Dieu l'a maintenu depuis les apôtres jusqu'à ce jour, et il est venu de "bons hommes" en "bons hommes" jusqu'ici, et elle le fera jusqu'à la fin du monde[12].

[10] HAYMON, *Expositio in Apocalypsim*, dans *Patrologie Latine*, 117, col. 978 sgg. J'aborde plus en détail la question dans le chapitre 5 de ma thèse: *L'évolution doctrinale du catharisme (XII[e]-XIII[e] siècle)*, 3 voll. Thèse de Doctorat Nouveau Régime, s. d. P. Bonnassie, à l'Université de Toulouse Le Mirail, 2000 (édition en cours).

[11] *Rituel cathare latin*, n. 46, pp. 235-237.

[12] *Rituel de Lyon*, n. 48, p. XVII: «Nos em bengut denant Deu, e denant vos, e denant l'azordenament de santa gleisa, per recebre servisi, e perdo, e pendensia, de tuit li nostri pecat

Le Rituel (occitan) de Dublin:

> L'Église est l'assemblée des fidèles et des saints (cfr. Mt 28, 20), elle a reçu du Christ le pouvoir de délier les péchés (cfr. Jo 20, 22-23). Une telle Église, sainte et immaculée, est demeurée du Saint Esprit [...]. Cette Église de Dieu dont nous parlons a reçu un pouvoir de Notre Seigneur Jésus Christ, celui qui fait que par sa prière les péchés sont pardonnés[13].

Au XIII[e] siècle, en effet, les témoignages se font plus nombreux et insistent sur l'invalidité des prélats romains par violation des préceptes évangéliques. Ces derniers constituent la règle que le nouveau "chrétien" s'engage à respecter comme le lui a rappelé l'ordinant lors de la cérémonie du baptême spirituel ou *consolamentum*.

Convaincus d'être les vrais représentants de l'Église de Dieu sur terre, les cathares reprochent à l'Église romaine d'être l'«Église de ce monde» car, mêlée aux affaires du monde, elle ne respecte pas les préceptes évangéliques. Ce blâme devient un thème classique de la polémique entre cathares et catholiques qui s'accusent et se condamnent mutuellement d'hérésie, d'incarner l'Église du diable[14]. L'Église romaine est la prostituée de Babylone dont parle l'Apocalypse, lancent les cathares dans la rencontre avec Diègue d'Osma et Dominique de Guzman au colloque de Montréal (1207)[15].

Il me paraît possible de noter une radicalisation outrancière de cette critique des cathares envers l'Eglise romaine vers la fin du XIII[e] siècle, dans leurs prêches. Ainsi, dans les témoignages des derniers cathares devant l'inquisition,

---

[…] Aquest Sant babtisme per loqual Sant esperit es datz a tengut la gleisa de Deu des apostols en sa, et es vengutz de bons homes en bos homes entro aici, e o fara entro la fi del segle».

[13] *Rituel de Dublin*, p. 822: «E aital gleisa sancta e neta es la chanbra del Saint Sperit […]. Aquest gleisa de Dio denant dita ha receopu tal posença de lo nostre Segnor Yesu Christ que per la oracion de ley son perdonat li peccat».

[14] *Liber supra stella*, a cura di Caterina Bruschi, Roma, Istituto storico per il medioevo, 2002; DÖLLINGER, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, hrsg. von B. Franklin, München, 1890, réimp. New York, s.d., p. 72; MONETA DA CREMONA, *Summa de catharos et valdenses, libri quinque*, a cura di Th. Ricchini, Roma, N. e M. Palearini, 1743, p. 393. Aux premiers traités de polémique contre les hérésies anciennes (Antiquité tardive) remonte l'image opposant l'*Ecclesia Dei* – l'Église officielle défendue par les Pères de l'Église – à l'*Ecclesia hereticorum*, identifiée avec l'Église du diable. À ce sujet, je renvoie à l'étude de L.E. BOSWORTH, *The two Churches typology in Medieval heresiology*, «Heresis», 24, 1995, p. 9 sgg.

[15] GUILLAUME DE PUYLAURENS, *Chronica Magistri Guillelmi de Podio Laurentii (1145-1275)*, éd., trad. J. Duvernoy, CNRS, Paris, 1976, rééd., Toulouse, 1996, p. 52.

l'Église catholique est «l'Église qui ment et qui tue»[16], "qui possède et qui écorche"[17]. Dans le *Rituel de Dublin*, le plus tardif, après la présentation des préceptes et règles morales à respecter par le "chrétien", l'auteur accuse l'Église romaine de les violer:

> Notez à quel point toutes ces paroles du Christ contredisent la mauvaise Église romaine; car celle-ci n'est pas persécutée, ni pour le bien ni pour la justice qu'il y aurait en elle; mais au contraire, c'est elle qui persécute et met à mort quiconque ne veut consentir à ses péchés et à ses forfaitures. Et elle ne fuit pas de cité en cité, mais elle a seigneurie sur les cités et les bourgs et les provinces, et elle siège majestueusement dans les pompes de ce monde, et elle est redoutée des rois, des empereurs et des autres barons[18].

Les images accusant d'invalidité la filiation apostolique du clergé catholique ont nourri un anticléricalisme romain partagé par la plupart des "hérétiques" des XIIe et XIIIe siècles, et qui se voit de nouveau attisé au dernier tiers du XIIIe siècle par les critiques des nouveaux hérétiques.

Compte tenu de ces différences, autant du point de vue des rituels d'initiation chrétienne que de l'organisation des adeptes, nous pourrions donc voir dans les hérétiques dénoncés par Evervin des communautés dissidentes qui annoncent ou préludent le système ecclésial que l'on peut identifier plus nettement et plus tard chez les cathares. Le modèle apostolique d'Eglise qui suivent les communautés d'"hérétiques" dénoncées par Evervin ne traduirait-il donc pas un premier stade de l'évolution du mouvement cathare, qui, vers 1140, correspond à l'époque itinérante?

Si cette hypothèse était avérée, on pourrait mieux comprendre les différences qui, du point de vue des rites et des pratiques liturgiques, séparent les cathares du Midi de la France et de l'Italie, à l'époque attestée par les rituels, des hérétiques ou "faux apôtres" dénoncés par Evervin quelques décennies plus tôt. L'initiation chrétienne des cathares, telle que la présentent les rituels permet de révéler l'ancrage de la spiritualité monastique dans leur système ecclésial. Connaître celui-ci, la composition de sa hiérarchie et le moyen d'y accéder permettra de mieux comprendre le rôle important et décisif du baptême spirituel dans

---

[16] *Registre de Geoffroy d'Ablis*, éd. A. Pales-Gobillard, *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis et les cathares du comté de Foix*, CNRS, Paris, 1984, fol. 24 r, 46 v.

[17] *Registre de Jacques Fournier*, par J. Duvernoy, *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers*, Toulouse, Privat, 1965, vol. 3, p. 123.

[18] *Rituel de Dublin*, in *Ecritures cathares*, cit., p. 283.

le rite d'initiation chrétienne des cathares. Détenons-nous donc sur ce modèle hiérarchique.

2. "Ordres" et "offices" des cathares

Le traité de Rainier Sacconi est celui qui aborde de manière plus précise la question de la hiérarchie cathare et de sa composition. Ils ont, nous dit-il, quatre ordres. L'ordre premier et le plus grand est celui d'évêque. Le second est celui de Fils majeur. Le troisième est de Fils mineur et le quatrième et dernier, de diacre. Tous ceux qui se trouvent parmi eux sans ordination sont appelés "chrétiens" ou "chrétiennes"[19]. Le cathare repenti présente l'organisation de l'Église cathare en distinguant la hiérarchie ou Ordre à la tête des communautés de parfaits et de parfaites ("chrétiens" et "chrétiennes", "bons hommes" ou "bonnes femmes").

«L'évêque – dit Sacconi - tient le premier rôle dans tout ce qu'ils font, à savoir en imposant les mains, en rompant le pain, et en commençant la prière». C'est lui qui dirige son Église et qui ordonne les trois autres catégories d'ordonnés – le Fils majeur, Fils mineur et diacre. L'ordination de l'évêque se passait ainsi:

> À la mort de l'évêque, le Fils mineur ordonnait évêque le Fils majeur, qui ensuite ordonnait Fils majeur le Fils mineur. Après quoi le Fils mineur est élu par tous les prélats et subordonnés réunis au lieu de cette élection, et l'évêque ordonne ce Fils mineur. On n'a pas changé cette ordination du Fils mineur. Mais celle de l'évêque a été changée par tous les cathares qui résident en occident (*citra mare*), car ils disent que dans cette ordination le Fils institue le père, ce qui paraît assez inconvenant. D'où vient qu'on procède maintenant autrement, à savoir que l'évêque ordonne le Fils majeur évêque avant sa mort. Si l'un d'eux meurt, le Fils mineur devient Fils majeur et évêque le même jour. Ainsi presque chaque Église cathare a deux évêques[20].

[19] RAINIERO SACCONI, *Summa de catharis et Leonistis sive Pauperibus de Lugduno*, a cura di F. Sanjek, *Raynerius Sacconi O. P. Summa de Catharis*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 44, 1974, p. 48 (= SACCONI, *Summa*): «Quatuor sunt ordines Catharorum. Ordines Catharorum sunt IIIIor. Ille qui est in primo et maximo ordine constitutus, vocatur episcopus. Ille qui in secundo, filius maior. Ille qui in tertio, filius minor. Et qui in IIIIor et ultimo, dicitur dyaconus. Ceteri qui sunt inter eos sine ordinibus, vocantur christiani et christiane».

[20] «Officium episcopi est tenere semper prioratum in omnibus que faciunt, scilicet in impositione manus, in fractione panis, et in incipiendo orare... Quomodo ordinatur episcopus et a quibus. Fiunt vero ordines predicti ab episcopo et etiam a filiis de licentia episcopi. Ordinatio autem episcopi consueverat fieri in hunc modum. Mortuo episcopo, filius minor ordinabat filium maio-

Les Fils visitent l'ensemble de leur Église. La mention de Fils majeur et de Fils mineur à côté de l'évêque est attestée par le *De heresi*, pour dénommer la nouvelle hiérarchie des communautés cathares de Lombardie, après la scission de la première communauté vers la fin du XIIe siècle[21]. Les documents plus anciens, tant du Languedoc que de l'Italie, n'indiquent pas, avant le XIIIe siècle, plusieurs degrés d'ordres à l'intérieur des communautés. Notations qui apparaissent au contraire très fréquemment dans les dépositions de l'inquisition. La *Charte de Niquinta*, lorsqu'elle fait référence à l'ordination de nouveaux évêques des communautés cathares languedociennes, en 1167, ne mentionne que l'ordre de l'évêque[22]. En 1178, les deux hérétiques toulousains qui sont interrogés dans la cathédrale Saint-Etienne, Raimond de Baimiac et Bernard Raimond, ne sont pas présentés comme l'évêque et le Fils majeur de leur communauté[23]. Les documents d'inquisition qui précisent les différentes charges à l'intérieur de chaque communauté où pouvaient figurer, outre celle de l'évêque, celles de Fils majeur, Fils mineur et diacre, remontent au début du XIIIe siècle[24].

À propos du diacre, Rainier Sacconi dit que son rôle est de visiter les différentes maisons de sa communauté et «d'entendre la confession des péchés véniels de ses sujets, qui a lieu de mois en mois»[25]. Le diacre se trouve à la tête d'une communauté importante. Élu parmi les "chrétiens", il est ordonné par l'évêque. D'après Jacques de Capellis, les Fils tenaient une maison particulière dans laquelle ils offraient l'hospitalité à d'autres "frères" dans la foi[26].

---

rem in episcopum, qui postea ordinabat filium minorem in maiorem filium. Postea eligitur filius minor ab omnibus prelatis et subditis qui sunt congregati ubi fit dicta electio, et ab episcopo in minorem filium ordinatur. Et hec ordinatio filii minoris non est mutata inter eos. Illa vero que supradicitur de episcopo mutata est ab omnibus Catharis morantibus citra mare, dicentibus quia per talem ordinationem videtur quod filius instituat patrem, quod satis apparet incongruum. Unde fit modo aliter in hac forma, sicilicet quod episcopus ante mortem suam ordinat filium maiorem in episcopum. Altero istorum mortuo, filius minor efficitur filius maior in episcopum eadem die. Et ita fere quelibet ecclesia Catharorum habet duos episcopos» (ivi).

[21] *De heresi catharorum in Lombardia*, a cura di A. Dondaine, *La hiérarchie cathare en Italie (I)*, «Archivum fratrum Praedicatorum», 19, 1949, pp. 306-312.

[22] *Infra, op. cit.*

[23] PIERRE DE SAINT CHRYSOGONE, dans *Patrologia latina* 199, col. 1121.

[24] Dans l'appendice sur "La hiérarchie des églises occitanes", élaboré par J. Duvernoy (*L'Histoire des cathares*, II, 1979, rééd. 1989, pp. 347-351), la mention de Fils majeur et Fils mineur est attestée par la documentation à partir du XIIIe siècle.

[25] SACCONI, *Summa*, cit., p. 48: «De officio dyaconorum. Item officium dyaconorum est audire confessionem peccatorum venialium a subditis suis que fit semel in mense».

[26] JACQUES DE CAPELLIS, *Summa contra haereticos*, a cura di D. Bazzocchi, *L'Eresia catara*, Bologna, 1920, p. CXXXVII.

Les *Rituels* cathares *de Florence* et de Lyon, datés du XIIIe siècle, mentionnent à la tête des communautés locales la figure de l'Ancien. Il peut correspondre à l'ordre de presbyter – prêtre – qui aurait la charge d'une "maison". Dans le *Rituel latin de Florence*, l'Ancien est celui qui conduit le futur "chrétien" de sa communauté auprès de l'Ordonné (l'évêque) pour recevoir le *consolamentum*. Dans le *Rituel occitan de Lyon*, c'est l'Ancien même qui conduit la cérémonie du *consolamentum*. Le témoignage est confirmé par le traité d'Ermengaud qui précise comment se déroule la cérémonie et les personnes qui peuvent la conduire[27].

Par ailleurs, nous ne disposons pas de détails sur l'organisation des communautés cathares dans les régions d'Empire ou du nord du Royaume de France, et les témoignages signalent quelques individus à la tête desquels on trouve parfois un évêque. Ces indications me paraissent renforcer l'hypothèse formulée, selon laquelle dans les régions où le catharisme connaît une faible implantation, il conserve un caractère itinérant, les communautés ne parvenant pas à s'installer dans la durée comme celles du Midi de la France et de l'Italie. Ici, ce sont les "maisons" de «bonshommes» ou «bonnes femmes», de "chrétiens" et de "chrétiennes", au cœur des *castra* languedociens et des villes italiennes, qui forment les cellules de base des communautés cathares à la tête desquelles une hiérarchie trouve sa place. De même, du point de vue de la liturgie, nous ne disposons pas de témoignages semblables à ceux des *Rituels de Lyon* et *de Florence* pour les communautés cathares des régions septentrionales, ce qui renforce l'hypothèse sur le peu d'impact du catharisme dans ces territoires et permet donc de penser que, en matière de liturgie comme de croyances, des spécificités régionales ont existé.

3. Le rite d'initiation chrétienne des cathares

Si, comme le souligne Jean-Claude Schmitt, les rites sont la projection d'un ordre, d'une société[28], les cathares ont codifié au XIIIe siècle dans leurs Rituels les rites les plus importants et décisifs pour le maintien de leur *Ordo ecclesiae*. Les deux rituels plus anciens font, comme on l'a noté plus haut, référence à un Ordre, ou hiérarchie. Comme nous venons de le voir, Rainier Sacconi, ancien cathare devenu inquisiteur pour la Lombardie, fournit l'information la

[27] *Infra*, n. 33.

[28] J.-Cl. Schmitt, *Rites*, in *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, pp. 967-983; Id., *La raison des gestes dans l'Occident Médiéval*, Paris, Gallimard, 1990.

plus précise et la plus détaillée sur l'organisation, mais aussi sur la liturgie des communautés cathares, un état des lieux qui, comme je viens de le rappeler, ne remonterait pas plus haut que la fin du XIIe siècle. Au sujet de la liturgie, Sacconi affirme que les cathares n'ont que quatre sacrements: l'imposition des mains, la bénédiction du pain, la pénitence et l'ordre[29]. Détenons-nous maintenant sur le premier.

Il précise que les cathares appellent l'imposition des mains *consolamentum* et baptême spirituel ou baptême de l'Esprit, sans lequel les péchés ne peuvent être pardonnés. L'imposition des mains ne peut remettre les péchés si celui qui les impose est en état de péché mortel[30]. Ce baptême est avant tout un baptême de rémission des péchés, de salut. La pratique de la double imposition des mains attestée dans la communauté des "apôtres hérétiques" d'Evervin, comme il a été dit plus haut, témoigne de la double fonction, à leurs yeux, de l'imposition des mains: elle est à la fois sacrement de baptême et sacrement d'ordination, autour desquels s'articule l'organisation de la communauté apostolique. Comme dans les communautés apostoliques, l'imposition des mains permettait de réconcilier les pécheurs et d'assister les mourants[31]. A noter que si Evervin ne fait pas allusion, comme Rainier Sacconi, au rôle principal de pénitence et de purification des péchés que tenait l'imposition des mains, il met néanmoins en évidence l'importance de ce baptême spirituel par rapport au baptême d'eau pratiqué par les catholiques. Comme le notent les Rituels cathares, ce baptême spirituel est celui que le Christ a transmis à ses disciples et que les apôtres ont plus tard perpétué: «Ce saint baptême par lequel le saint Esprit est donné, l'Eglise de Dieu l'a tenu depuis les apôtres, et il est venu de bons

[29] SACCONI, *Summa*, cit., p. 43: «De sacramentis Catharorum. Cathari namque ad instar symiarum que hominis actus imitari conantur, IIIIor habent sacramenta, falsa tamen et inania, illicita et sacrilega, que sunt manus impositio, panis benedictio, penitentia et ordo, de quibus per ordinem est dicendum».

[30] «De manus impositione. Manus impositio vocatur ab eis consolamentum, et spirituale baptismum, sive baptismum spiritus sancti, sine qua secundum eos nec peccatum mortale remittitur nec spiritus sanctus alicui datur [...]. Est etiam communis opinio omnium Catharorum quod per illam impositionem manus non fit aliqua remissio peccatorum, si illi, qui manum imponunt, sunt tunc in aliquo peccato mortali» (ivi).

[31] C'est par l'imposition des mains que les apôtres communiquent le saint Esprit aux nouveaux baptisés (cfr. Ac 8, 17-19), délèguent tout ou partie de leur pouvoir à ceux qu'ils s'associent – ordination des diacres – (Ac 6, 6), réconcilient les pécheurs (I Tm 5, 2), et assistent les mourants (Jc 5, 14), cfr. J. BLANC, *Le geste chrétien: l'imposition des mains dans l'Eglise primitive*, «Heresis», 21, 1993, pp. 5-14.

hommes en bonshommes jusqu'ici, et il le fera jusqu'à la fin du monde»[32]. Ce baptême exigeait du prélat qui le conférait d'être pur, sans péché, car l'indignité du prélat annulait la validité du sacrement. Dans ce sens, et comme il a été signalé plus haut, les cathares défendent toujours l'argument des grégoriens du temps de la réforme qui contestaient la validité des sacrements conférés par des prélats simoniaques, indignes. Le polémiste catholique Ermengaud l'exprime ainsi dans son traité: «Ils [les cathares] croient que quelqu'un qui est ainsi tombé (en péché) n'a pas le saint Esprit, et ce qu'il n'a pas, il ne peut le donner»[33].

La première mention du *consolamentum*, comme les Rituels cathares appellent le baptême par imposition des mains, apparaît dans le document controversé et d'origine cathare, la *Charte de Niquinta.* Elle rapporte l'assemblée réunissant, vers 1167, dans le *castrum* de Saint-Félix de Caraman, situé dans le Lauragais toulousain, les représentants des différentes communautés "cathares" du Midi, ainsi que ceux des églises de France et d'Italie – c'est-à-dire leurs évêques respectifs avec leur conseil. Dans cette assemblée, le bogomil Nicétas, qui la préside, confère le *consolamentum* à tous les assistants, hommes et femmes, ainsi que l'ordination aux évêques présents[34]. Le rite sacramentaire du *consolamentum* est aussi attesté dans les traités de la polémique anti-hérétique de la fin du XIIe siècle, comme celui d'Ermengaud qui, en la présentant, précise la charge ou autorité de ceux qui la conduisent:

> De la manière suivante, ils [cathares] s'apprêtent à "consoler": Celui qui est appelé *praepositus*, ou évêque, ou diacre, régit les autres hérétiques qui lui sont soumis. Et lorsqu'ils veulent conférer le *consolamentum* à un homme ou à une femme, celui qui est appelé "majeur" et ordonné se lave les mains [...]. Disons par quelles personnes il [le *consolamentum*] est conféré: par ceux qui sont appelés entre eux ordonnés. S'ils font défaut, par ceux qu'ils appellent "consolés" [parfaits]; et s'il n'y a pas d'hommes, les femmes le donnent seulement aux malades[35].

---

[32] *Rituel de Lyon*, p. XVII.

[33] ERMENGAUD, *Contra haereticos*, in *Patrologia Latina*, 204, col. 1262.

[34] Je me permets de renvoyer à mon étude du document: *Relire la Charte de Niquinta*, «Heresis», 22-23, 1994, pp. 1-24 et 1-28.

[35] ERMENGAUD, *Contra haereticos*, dans *Patrologia Latina*, 204, col. 1262: «Modus "consolamenti" talis est: Ille qui dicitur praepositus, vel episcopus, vel diaconus nominatus est rector aliorum haereticorum sibi subjectorum. Et quando volunt facere "consolamentum" alicui viro, vel mulieri, ille qui "major" et ordinatus dicitur, ablutis manibus [...]. A quibus personis fit, dicamus. Scilicet ab illis, qui inter eos "ordinati" dicuntur. Si ipsi defuerint, ab illis qui "consolati" dicuntur suppletur; et si viri non adsint, mulieres tantum infirmis faciunt». Le traité d'Alain de Lille corrobore la distinction entre les ordonnés, qu'il appelle "parfaits" ou confirmés dans l'hérésie, et les "consolés", c'est-à-dire ceux qui n'ont pas été confirmés ou ordonnés: «Hi

La description de la cérémonie du *consolamentum* par Ermengaud correspond grosso modo à celle donnée par le *Rituel de Lyon*. Tous les deux présentent l'Ancien comme étant celui qui célèbre la cérémonie, au contraire du *Rituel latin de Florence* qui mentionne l'ordonné (l'évêque). A mon avis, et comme on peut le déduire de l'information précisée par Ermengaud, l'Ancien serait un membre de la hiérarchie, mais d'un degré inférieur à l'évêque. Comme Ermengaud, le *Rituel de Lyon* note également qu'en l'absence d'ordonnés, le sacrement du *consolamentum* peut être conféré par les "consolés" (parfaits, bonshommes ou "chétiens"), et en l'absence de ceux-ci, par les femmes (bonnes femmes)[36].

Par contre, Ermengaud ne fait pas mention de la cérémonie que les deux *Rituels cathares*, celui *de Lyon* et *de Florence*, situent avant le sacrement du *consolamentum*, à savoir la transmission ou tradition de la Sainte Oraison ou Notre Père. Elle semble décisive dans l'initiation du chrétien cathare, bien qu'elle ne soit pas attestée avant le XIII[e] siècle. Les deux textes sont d'accord pour présenter cette cérémonie de transmission du Notre Père comme le rite faisant d'un auditeur un croyant, lequel, en attendant de recevoir le sacrement du baptême spirituel ou *consolamentum*, aurait le droit de réciter cette prière avec les autres bonshommes ou chrétiens.

Le rite du baptême spirituel apparaît comme la cérémonie qui clôturerait deux périodes d'instruction ou de probation, pouvant, selon les circonstances ou les cas, se réduire à une seule comme le confirment les rituels au début du rite du *consolamentum* où il est dit: «Et s'il [le croyant] doit être consolé sur le champ [...]». Quelle que soit l'option, la véritable période de cathechèse ou d'initiation du futur "chrétien" cathare se fait donc avant la réception du sacrement d'imposition de mains, moment où le croyant devient un "chrétien" et promet d'observer et de respecter pendant toute sa vie les préceptes de la règle cathare, celle qui consiste en observer les commandements du Christ et du Nouveau Testament, comme le lui sont rappelés par l'ordonné avant de lui imposer les mains.

---

etiam distinguunt inter consolatos et perfectos. Consolatos dicendi sunt desolati quam consolati. Perfectos vero dicunt eos, qui in haeresi sunt confirmati; sed hi potius in defectu quam perfectione consistunt» (A. DE LILLE, *De Fide catholica contra haereticos sui temporis*, in *Patrologia Latina*, 210, col. 351.

[36] *Rituel occitan de Lyon*, p. XXII.

Si, sur les préceptes de la règle, les rituels sont d'accord pour consigner les commandements évangéliques, certaines observances comme celles concernant la nourriture sont uniquement rappelés dans le *Rituel Latin*:

> De même vous avez reçu en vos mains le livre où sont écrits les préceptes, les conseils et les avertissements du Christ, de même vous devez recevoir la Loi du Christ dans les œuvres de votre âme, pour l'observer tout le temps de votre vie (cfr. Lc 10, 27). Vous devez comprendre aussi qu'il faut que vous aimiez Dieu avec vérité, douceur, humilité, miséricorde, chasteté, et avec toutes les bonnes vertus (cfr. Sp 6, 20) [...]. Il faut encore que vous fassiez ce vœu et cette promesse à Dieu que jamais vous ne commettrez d'homicide, ni d'adultère, ni de vol d'une manière publique ou privée, que vous ne jugerez volontairement en aucune occasion, ni pour la vie ni pour la mort [...]. Vous devez faire encore ce vœu à Dieu que jamais, sciemment et volontairement, vous ne mangerez du fromage, du lait, des œufs, ni de la chair d'oiseau, de reptile ou de bête prohibée par l'Eglise de Dieu [...] il faudra que pour la justice du Christ, vous supportiez la faim, la soif, les scandales, la persécution et la mort[37].

D'après le *Rituel de Lyon*:

> Et sachez qu'il (le Christ) a commandé que l'homme ne commette ni adultère, ni homicide, ni mensonge; qu'il ne jure aucun serment, qu'il ne prenne ni ne dérobe, qu'il ne fasse pas aux autres ce qu'il ne veut pas qui soit fait à soi-même, et que l'homme pardonne à qui lui fait du mal, et qu'il aime ses ennemis, et qu'il prie pour ses calomniateurs et pour ses accusateurs et les bénisse [...]. Il convient également que vous haïssiez ce monde et ses œuvres, ainsi que les choses qui sont de lui (cfr. 1 Jo 2, 15-17)[38].

Le *Rituel de Dublin*:

> L'Eglise se garde de tuer... de commettre l'adultère et toute autre souillure [...] de voler, de mentir ou de porter de faux témoignages, de jurer, de blasphémer et de maudire [...], elle observe tous les commandements de la loi de vie, car comme les vrais chrétiens sont membres du Christ, il convient qu'ils soient saints, purs, chastes et ne soient souillés d'aucun péché, comme le dit Jean dans son épître 1 Io 3, 6: «Quiconque demeurera en lui ne pèche pas, et quiconque pèche ne l'a vu ni ne l'a connu»; ainsi, cette Église souffre les persécutions, les tribulations et les martyres, elle pratique le

[37] *Rituel latin*, p. 256 sgg.
[38] *Rituel occitan de Lyon*, p. XIX.

baptême spirituel, l'imposition des mains par lequel est donné le Saint-Esprit[39].

Un autre texte du XIII[e] siècle dont l'intitulé est *Forma haereticandi et haereticorum recipiendi* présente également et de manière abrégé la cérémonie du rite du *consolamentum* et note les préceptes tels que le *Rituel latin* les évoquait:

> Promets-tu que, désormais, tu ne mangeras plus de viande, d'œuf, de fromage, ou de toute autre nourriture à l'exception de celles provenant de l'eau et de l'arbre? Sous le vocable "eau", les cathares entendent les poissons, et le terme "arbre" signifie "huile".

Et ensuite:

> Promets-tu que tu ne mentiras pas, que tu ne feras pas de serment, que tu ne tueras aucun être vivant, que tu ne succomberas à aucune des passions de ton corps, que tu ne marcheras pas seul quand tu pourras avoir un compagnon, que tu ne mangeras pas seul, que tu ne dormiras pas sans chemise ni caleçon, et que tu ne quitteras pas ta foi de peur du feu ou de l'eau, ou d'une autre sorte de mort[40].

Après quoi, les *Rituels de Florence* et *de Lyon* s'accordent pour décrire le rite même du *consolamentum* comme suit:

> Que le premier des bonshommes fasse avec le croyant sa vénération à l'Ancien, et qu'il dise: «*Parcite nobis.* Bons chrétiens, nous vous prions pour l'amour de Dieu d'accorder à notre ami, ici présent, de ce bien que Dieu vous a donné. Ensuite le croyant doit faire sa vénération et dire: *Parcite nobis.* Pour tous les péchés que j'ai pu faire, ou dire, ou penser, ou opérer, je demande pardon à Dieu, à l'Eglise et à vous tous». Que les chrétiens disent alors: «Par Dieu et par nous et par l'Eglise qu'ils vous soient pardonnés, et nous prions Dieu qu'il vous pardonne». Après quoi, ils doivent le consoler. Que l'Ancien prenne le livre [les Evangiles] et le lui mette sur la tête, et les autres bonshommes chacun la main droite, et qu'ils disent les *parcias*[41] et trois *adoremus*,[42] et puis: «Pater sancte, suscipe servum tuum in

[39] *Rituel de Dublin*, n. 64, pp. 820-834 (ora in NELLI, *Écritures cathares*, cit., pp. 274-288).

[40] *Forma haereticandi et haereticorum recipiendi*, a cura di F. Šanjek: *L'initiation cathare dans l'Occident médiévale*, «Heresis», 5, 1985, pp. 19-27.

[41] Il s'agit de la formule latine: *Benedicite parcite nobis. Amen* (Bénissez-nous, pardonnez-nous, Amen); cfr. *Rituel de Lyon*, p. 234.

tua justitia, et mitte gratiam tuam spiritum sanctum tuum super eum». Qu'ils prient Dieu avec l'Oraison, et celui qui guide le service divin doit dire à voix basse la "sixaine"; et quand la sixaine sera dite il doit dire trois *Adoremus* et l'Oraison une fois à haute voix, et puis l'évangile [de Jean]. Et quand l'évangile est dit, ils doivent dire trois *Adoremus* et la *gratia*[43] et les *parcias*. Ensuite ils doivent faire la paix [s'embrasser] entre eux et avec le livre. S'il y a des croyants, qu'ils fassent la paix aussi, et que les croyantes, s'il y en a, fassent la paix avec le livre et entre elles. Et puis qu'ils prient Dieu avec double [oraison] et avec *veniae* [demande de grâces]) et la cérémonie est terminée[44].

Le texte de *Forma haereticandi et haereticorum recipiendi* ou *Quomodo haeretici haereticant haereticos suos* ajoute à ce même rite une autre information:

Après toutes ces promesses, tous ceux qui l'entourent se mettent à genoux et posent leurs mains sur terre, et le plus ancien parmi eux ouvre le Livre [d'Evangile] à l'endroit où commence l'Evangile de Saint-Jean et, les mains au-dessus de la tête de ce croyant, il lit tout le texte de l'Evangile: Au commencement était le Verbe [...] (Io 1, 1-17). Après quoi, le plus ancien l'embrasse deux fois sur les deux joues, et le croyant fait ensuite de même avec les autres. Et ainsi tous échangent la paix. Mais, si quelques femmes se trouvent être là, alors l'une d'elles prend la paix en touchant le coude d'un des hérétiques, ainsi que le font nos femmes avec le Livre, et elle échange ensuite la paix avec une autre femme en l'embrassant deux fois aux deux joues [...]. Et à celui qui est devenu hérétique, on donne un vêtement en lin ou en laine qu'il porte pardessus la chemise. On l'appelle par la suite "hérétique revêtu" et il porte alors des vêtements qu'il veut ou peut avoir[45].

---

[42] Il s'agit de *Adoremus patrem et filium et spiritum sanctum* (Adorons le Père, le Fils et le Saint-Esprit) (ivi).

[43] *Gratia domini nostri Jhesu Christi sit cum omnibus nobis* (Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ soit avec nous tous); *ibid.*, p. 235.

[44] *Rituel de Lyon,* pp. 234-235. Au sujet de la catéchèse et les détails des deux cérémonies avec ses rites et prières, voir: DUVERNOY, *La religion*, cit., pp. 143-158.

[45] ŠANJEK, *L'initiation cathare*, cit., p. 22: «Et à celui qui est devenu hérétique, on donne un vêtement en lin ou en laine qu'il porte par dessus la chemise. On l'appelle par la suite "hérétique revêtu" et il porte alors des vêtements qu'il veut ou peut avoir» (Paris, Bibliotheque Nationale, *Collection Doat*, 22, fol. 214v-225r, Raymond de Péreille décrit devant le tribunal de l'Inquisition de Carcassonne, le 30 avril 1244, la cérémonie du *consolamentum* conduite par l'évêque cathare Gaucelm à Montségur, en 1209. La description, qui remonte au début du XIII[e] siècle, ne fait pas mention de la prise d'habit par l'hérétique à la fin de la cérémonie, à laquelle Raymond fait allusion.

Bien que les rituels cathares ne fassent aucune mention à l'habit noir dont les «bonshommes», les parfaits seraient vêtus au moment de la consolation, au début du XIIIe siècle, dans le Midi, d'autres sources le confirment[46], il est cependant permis de penser qu'à partir de la persécution, la prise d'habit a pu être abandonnée par les parfaits pour éviter de se faire remarquer.

Variations

Après celles que nous venons d'évoquer, voyons maintenant, par exemple, celle que Rainier Sacconi prête aux Albanenses:

> Ils disent en effet que la main n'y opère rien, étant donné que pour eux elle est créée par le diable... mais la seule oraison dominicale que disent ceux qui imposent les mains. Mais tous les autres cathares disent que l'un et l'autre est ici nécessaire et requis, à savoir l'imposition des mains et l'oraison dominicale. C'est l'opinion de tous les cathares que par cette imposition des mains il n'y a pas de rémission des péchés si ceux qui imposent les mains sont alors dans un quelconque péché mortel. Cette imposition des mains se fait au moins à deux, et pas seulement par leurs prélats, mais aussi par les subordonnées, et en cas de nécessité par les femmes cathares[47].

Si ce témoignage corrobore le sens et la portée du baptême par imposition des mains dont témoignent les Rituels cathares et les autres sources qui rapportent ce rite, il nous apporte la confirmation de l'opinion émise plus haut. D'après Sacconi, les cathares de la communauté de Desenzano, les Albanenses de Jean de Lugio à l'époque, ne croient pas vraiment que la main ait un effet dans la descente du Saint-Esprit et dans la rémission des péchés, effet uniquement assuré par les prières. Les cathares Albanenses transposent ainsi, de toute

---

[46] PIERRE DES VAUX DE CERNAY, *Hystoria Albigenses*, par P. Guebin, Paris, Champion, 1939, p. 14: «qui dicebantur perfecti nigrum habitum preferebant». Par ailleurs, Duvernoy (*La Religion des cathares*, cit., p. 157) voit l'affirmation de la prise d'habit par les hérétiques, lors de la réception du *consolamentum*, comme une affabulation des inquisiteurs.

[47] SACCONI, *Summa*, cit., p. 43: «Albanenses enim dicunt quod ibi non operatur, cum a diabolo sit ipsa creata secundum eos, ut infra dicetur, sed sola "dominica oratio" quam ipsi tunc dicunt qui manum imponunt. Cetero vero omnis Cathari dicunt quod utrumque ibi necessario et requiritur, videlicet manus impositio et "dominica oratio". Est etiam communis opinio omnium Catharorum quod per illam impositionem manus non fis aliqua remissio peccatorum, si illi, qui manum imponunt, sunt tunc in aliquo peccato mortali. Fit autem huiusmodi manus impositio a duobus ad minus, et non solum a prelatis eorum, sed etiam a subditis, et in necessitate a Catharibus».

évidence, leurs propres croyances, celles du dualisme de principes opposés aux rites de l'initiation chrétienne communs à tous. Sur les trois autres sacrements cathares cités par Rainier Sacconi, ordination, bénédiction du pain, pénitence, les Albanenses divergent aussi sur certains points. Ainsi, sur la bénédiction du pain, ils ne croient pas que le pain matériel est béni. De même, au sujet de la pénitence croient-ils que la culpe et la peine sont remises uniquement par la prière et non par l'imposition des mains comme l'affirment les autres cathares.

Des recherches plus approfondies sur l'ensemble des rituels cathares pourraient probablement conforter cette opinion. Celles qui sont déjà engagées sur ce thème appuient mon sentiment d'une variabilité des rites et des pratiques sacramentaires des cathares, selon les époques et les communautés, variantes traduisant aussi les transformations des croyances. Ainsi, il est possible de constater des différences importantes entre les deux rituels les plus anciens au sujet de l'interprétation de la prière du Notre Père. Dans le Rituel de Lyon, dont l'origine languedocienne ne semble pas contestée, l'auteur se montre très attaché aux références du Nouveau Testament, principalement les Evangiles de Matthieu, les Actes des apôtres et les Epîtres de Paul, auxquelles il applique une exégèse logico-grammaticale, autant pour montrer l'importance de la prière du Notre Père comme référence fondamentale dans l'initiation chrétienne du futur consolé, que pour témoigner de la tradition du baptême spirituel ou *consolamentum* comme étant le seul et vrai baptême, celui du Christ face à celui de Jean-Baptiste.

Dans le *Rituel Latin* du manuscrit *de Florence*, la tradition biblique, l'Ancien et le Nouveau Testament, non seulement est attestée mais aussi réclamée par son auteur. De même, l'auteur du *Rituel latin* désavoue ceux (parmi les cathares et catholiques) qui disent que le baptême d'eau n'est pas du tout éfficace, bien qu'il insiste en affirmer que seul le baptême spirituel est porteur du salut. Ce rituel contient une exégèse de la prière du Notre Père qui est sur certains points partagée par l'auteur de la Glose du Pater du rituel de Dublin, mais totalement inconnu du *Rituel de Lyon*. Ainsi le "pain quotidien" devient dans les *Rituels de Florence* et *de Dublin* le «pain suprasubstantiel», le pain étant identifié ainsi à la Loi du Christ, à ses commandements[48]. L'auteur du *Rituel de Flo-*

[48] *Rituel cathare latin*, pp. 201-203: «"Panem nostrum supersubstancialem": per "panem supersubstancilem intelligitur lex Christi, que data fuit super universum populum [...]. Ego sum panis vivus, qui de celo descendi. Si quis manducaverit ex hoc pane, id est si quis observaverit precepta mea, vivet in eternum; et panis quem ego dabo ei, caro mea est pro mundi vita [...] et eius sanguinem biberitis, id est nisi spiritualem intentionem novi testamenti receperitis, non habebitis vitam in vobis. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem habet vitam eternam». *Rituel de Dublin*, p. 773: «Panem nostrum supersustancialem da nobis hodie: Mas cant aquest pan

rence, comme celui du *Rituel de Dublin* appliquent une exégèse spirituelle qui contraste avec l'exégèse logico-grammaticale du *Rituel de Lyon*, témoignant de conceptions différentes selon les auteurs au sujet des croyances, ce qui ne peut manquer de retentir dans la traduction de celles-ci dans les rites sacramentaires.

Pour conclure, on peut revenir sur l'hypothèse de l'unité des rituels pour tous, cathares et bogomiles, défendue par l'historiographie du catharisme des dernières années.

Selon Antoine Dondaine, la tradition du *consolamentum* aurait été transmise par les bogomiles et était déjà pratiquée en Occident au XIe siècle[49]. Mais comme le remarque très justement Raffaello Morghen, Cosmas ne signale pas le rite de la tradition du baptême par l'imposition des mains. Le moine Euthyme de la Péribleptos mentionne la récitation du Pater par les hérétiques «phoundagiagites» de l'Asie Mineure, qu'il dénonce au début du XIe siècle[50], et c'est Euthyme Zygabène, au XIIe siècle, qui le premier parle des deux cérémonies[51]. Par ailleurs, les "hérétiques" de l'an Mil en Occident ne font que contester la valeur du baptême d'eau en même temps qu'ils mettent l'accent sur la pratique apostolique de l'imposition des mains transmettant la grâce de l'Esprit. Ces témoignages ne font pas allusion à une cérémonie semblable au *consolamentum* cathare[52].

Je reviens donc à mon hypothèse pour envisager, plutôt qu'une importation bogomile de la pratique de l'imposition des mains ou consolation (*consolamentum*), l'adoption par les cathares, au début du XIIIe siècle, d'une double cérémonie qui serait aussi partagée, d'après Euthyme Zygabène, par les adeptes

---

vio deisende del cel e fo donat al dit poble que es i pan e un cors, el ensegna a lor que queran encar al Paire aotre pan, ço es lo sobre sustancial, ço es la carita; car la carita per ço es apela pan sobre sustancial car es sobre totas las aotras sustancias».

[49] Cfr. A. DONDAINE, *L'origine de l'hérésie médiévale. À propos d'un livre récent*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 6, 1952, p. 66 sgg.

[50] EUTHYME DE LA PERIBLEPTOS, *Epistula Invectiva contra Phundiagiagitae sive Bogomilos haereticos,* a cura di G. Ficker, *Die Phundiagiagiten*, Leipzig, 1908, p. 77.

[51] H. Ch. PUECH, A. VAILLANT, *Le traité contre les bogomiles de Cosmas le prêtre,* Paris, Droz, 1947, pp. 250-252. Sur le point du baptême bogomile – censé être le précurseur du *consolamentum* cathare, l'auteur constate le silence de Cosmas sur les étapes de probation bogomile, contrastant avec la prolixité d'Euthyme Zygabène. Par ailleurs, Y. Hagman, *Le rite d'initiation chez les bogomiles et les cathares*, «Heresis», 20, 1993, p. 26 qui inclue dans son analyse les hérétiques dénoncés par Cosmas, au Xe siècle, affirme, contrairement à Ficker et Puech, que chez les bogomiles deux périodes de probation existaient, comme chez les cathares: le baptême et la perfection.

[52] R. MORGHEN, *Medioevo cristiano,* Bari, Laterza, 1991, p. 222.

de Basilios[53]. Ce sont les cathares qui ont appelé *consolamentum* la deuxième cérémonie pour la distinguer de la première – réception de l'oraison dominicale ou "Notre Père". La double cérémonie révèle un système liturgique plus complexe adapté à l'organisation de communautés qui connaissent une implantation plus durable dans certaines régions. L'hypothèse pourrait être renforcée par le témoignage d'un document tardif qui, témoignant du rite d'initiation cathare, présente uniquement la cérémonie du *consolamentum* comme le rite obligatoire pour l'adhésion à la secte. Le *Quomodo haeretici haereticant haereticos suos*, ou *Forma haereticandi*[54], dont de nombreuses copies montrent l'intérêt des polémistes et des inquisiteurs pour le rite d'initiation cathare, ne fait pas état de la cérémonie de la réception de l'Oraison[55]. La description du *consolamentum* est pratiquement identique à celle rapportée par certains hérétiques devant l'Inquisition, en 1244[56]. Ce qui fait penser que cette cérémonie a pu redevenir unique à un moment où les conditions difficiles que traversaient les communautés cathares imposaient le retour à une pratique liturgique minimale, une économie des pratiques liturgiques à l'instar des communautés de "faux apôtres" du temps d'Evervin.

En résumé, je propose pour conclure de voir les antécédents de la tradition cathare du baptême de l'esprit dans la liturgie apostolique plutôt que dans une importation de la liturgie bogomile. Dès la fin du XIIe siècle, ils ont adapté cette tradition à leur ordre ecclésial, en proposant le modèle d'initiation chrétienne qui fait précéder le sacrement du baptême par imposition des mains, de la tradition du Notre Père et du Livre des Evangiles. La même tradition paraît avoir in-

---

[53] EUTHYME ZYGABÈNE, *Epistula Invectiva*, col. 1312: «Ils disent que notre baptême est le baptême de Jean, étant fait par l'eau; le leur est celui du Christ, étant fait par l'Esprit, à ce qu'ils croient [...]. Ils lui prescrivent d'abord un temps de pénitence de pureté et de prière continue. Puis ils lui imposent sur la tête l'Évangile de Jean, invoquent leur Saint-Esprit et récitent le *Pater noster.* Après cette sorte de baptême, ils lui prescrivent à nouveau un temps d'éducation plus précise, de vie plus ascétique, de prière plus pure, puis demandent des témoignages sur le point de savoir s'il a tout observé. S'il l'a accompli fidèlement au témoignage des hommes comme des femmes, ils l'amènent à un rite d'ordination réitéré. Le plaçant en face de l'Est, ils lui posent l'Évangile sur la tête, les présents, hommes et femmes, lui imposent les mains, récitant leur rite».

[54] *Forma haereticandi et haereticorum recipiendi* ou *Quomodo haeretici haereticant haereticos suos* (ŠANJEK, *L'initiation cathare*, cit., pp. 19-27; ID., *Le catharisme: l'unité des rituels*, «Heresis», 21, 1993, pp. 29-46; sur les "chrétiens bosniaques", du même auteur *Les chrétiens bosniaques et le mouvement cathare aux 12-15e siècles*, Paris-Louvain, Publication de la Sorbonne, 1976.

[55] ŠANJEK, *L'initiation cathare*, cit., p. 26 présente le détail des copies connues de ce texte. Une édition ancienne se trouve dans E. MARTÈNE, U. DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, V, col. 1776.

[56] Paris, Bibliotheque Nationale, *Collection Doat*, 22, fol. 214v-225r.

spiré la pratique du baptême des bogomiles au XIIe siècle, ce qui a probablement facilité les échanges[57].

PILAR JIMÉNEZ SANCHEZ

[57] L'élaboration de rituels cathares date des débuts du XIIIe siècle. Un témoignage semblable est attesté au milieu du XVe siècle dans l'Église de Bosnie: Radoslav dit le "chrétien" ajoute à son recueil biblique, un ensemble liturgique comparable aux formules latines du rituel de Lyon. Pour Šanjek, *L'initiation cathare*, p. 24, qui s'appuie sur l'information des sources italiennes (*De heresi*) faisant mention d'un *Ordo Slavoniae*, les rites bosniaques ont pu s'introduire en Italie au XIIIe siècle, en même temps que les croyances dualistes professées par cet *Ordo* bogomile. Je ne suis pas l'auteur lorsqu'il fait remonter le seul témoignage connu du rituel bosniaque, datant du milieu du XVe siècle, aux bogomiles, surtout si l'on tient compte du fait que son contenu coïncide avec celui du *Rituel cathare de Lyon* élaboré au XIIIe siècle. Une origine languedocienne pourrait aussi être attribuée à ce rituel bosniaque.

La glossa catara del ms. 269 di Dublino: "originalità" e "normalità" dell'eresia

La Biblioteca del Trinity College di Dublino conserva un codice, il ms. 269[1], che riporta una silloge di testi in lingua d'oc considerata per diverso tempo di produzione valdese, ma oggi riconosciuta come proveniente dall'ambito cataro[2]. Oltre a due brevi scritti ecclesiologici, nel manoscritto è presente un ampio commento dedicato al *Padre Nostro* che, secondo un nostro studio recente, avrebbe avuto origine nel contesto cataro linguadociano in un periodo a cavallo tra il XII e XIII sec.[3].

La preghiera del *Pater* era considerata dai catari l'unica vera orazione e ritenuta l'antico inno celeste con cui le schiere angeliche inneggiavano a Dio Padre prima della caduta nel mondo materiale, dimenticato in seguito a tale evento drammatico[4]. Grazie alla discesa di Cristo, il popolo celeste sarebbe stato in grado di ricordare il cantico e, in seguito alla ricezione del sacramento per eccellenza, il *consolamentum*, avrebbe riacquisito il diritto di invocare Dio con tali petizioni. Infatti solo dopo avere ricevuto l'imposizione delle mani e del Vangelo il consolato poteva rivolgersi a Dio come ad un Padre, assumendosi l'impegno di recitare il *Padre Nostro* numerose volte al giorno in particolari

---

[1] Sul ms. 269 cfr. M. ESPOSITO, *On some waldensian Mss preserved in the Library of Trinity College, Dublin*, «The Journal of Theological Studies», 18, 1917, pp. 177-184; ID., *Sur quelques manuscrits de l'ancienne littérature religieuse des Vaudois du Piémont*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 46, 1951, pp. 127-159. Per l'edizione dei testi cfr. TH. VENCKELEER, *Un recueil cathare: le manuscrit A.6.10 de la collection vaudoise de Dublin. I: Une apologie. II: Une glose sur le Pater*, «Revue belge de philologie et d'histoire», 38, 1960, pp. 815-834; 39, 1961, pp. 759-793. Una nuova edizione da noi curata della sola glossa al *Pater* si trova in *La Glose du Pater du ms. 269 de Dublin. Description, histoire, édition et commentaire*, «Heresis», 34, 2001, pp. 81-106.

[2] Per una sintesi della questione cfr. A. BRENON, *Syncrétisme hérétique dans les refuges alpins? Un livre cathare parmi les recueils vaudois de la fin du Moyen-Age: le Ms 269 de Dublin*, «Heresis», 7, 1986, pp. 7-23; RIPARELLI, *La Glose du Pater*, cit., pp. 77-81.

[3] Cfr. E. RIPARELLI, *Origine e dottrina della glossa catara al Pater (ms. 269 di Dublino)*, «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», 160/2, 2001-2002, pp. 263-314.

[4] Questa è l'interpretazione suggerita ad esempio dalla *Interrogatio Iohannis*, testo bogomilo diffuso tra le comunità catare (cfr. *Le livre secret des cathares. Interrogatio Iohannis. Apocryphe d'origine bogomile*, a cura di E. Bozóky, Paris, Beauchesne, 1980).

momenti[5]. Il testo della Preghiera, come si può notare anche nel manoscritto dublinese, differiva da quello cattolico per la sostituzione del termine *supersubstantialem* al posto di *quotidianum* e l'aggiunta della dossologia *quoniam tuum est regnum, et virtus et gloria* a conclusione[6]. Nell'ambito della liturgia del *consolamentum* avveniva quindi anche la *Traditio Orationis*, e corrispondentemente il presidente dell'assemblea, cioè l'anziano della comunità o il vescovo, recitava un sermone[7]. Per questo motivo è fortemente ipotizzabile che la glossa presente nel ms. 269 di Dublino sia effettivamente un commentario pronunciato in occasione della *Traditio Orationis* e del conferimento del *consolamentum*. È necessario, infatti, considerare che solo chi avesse potuto superare un percorso catechetico impegnativo sarebbe stato in grado di comprendere un pensiero così profondo e complesso come quello del testo dublinese; inoltre anche alcuni elementi interni al testo fanno propendere per tale ambiente vitale del commento cataro[8].

Tale glossa si apre con una introduzione, mutila nel manoscritto, in cui si annuncia al "popolo degli spiriti" che la liberazione, ovverosia l'uscita dalla "terra del nemico" e il ritorno alla "terra di vita", è imminente, e a tale scopo è stato inviato Gesù Cristo che, oltre al compito di riscattare gli spiriti, ha anche quello di insegnare il *Padre Nostro*[9]. Da questo punto in poi il commentario si collega decisamente ai versetti della Preghiera e a partire da tali petizioni svolge il suo annuncio. In sintesi, si tratta di un testo che presenta almeno due poli: il primo è costituito da quel "popolo degli spiriti" il cui capo è "lo spirito del primo formato", ovverosia lo spirito di Adamo, identificato con il salmista e profeta Davide, e il secondo polo corrisponde alla carità donata da Dio Padre. Viene quindi prospettato un sistema di sette sostanze, cioè le carità (o luci), le visitazioni (o misericordie), gli spiriti, le vite (o forze), le anime, i cuori e infine i corpi, reciprocamente collegate e sostenute da "cordicelle". Al vertice di questa gerarchia di sostanze si trovano le carità, che sono gli esseri celesti più prossimi a Dio in quanto risiedono nel settimo cielo e mediano tra la divinità e le schiere angeliche denominate "visitazioni". Ma sono soprattutto queste ultime ad esplicare il compito di legame tra Dio e gli spiriti, tanto da essere anche definite "padri degli spiriti". Che tale legame tra le visitazioni e gli spiriti sia molto

[5] Cfr. J. DUVERNOY, *La Religion des cathares*, Toulouse, Privat, 1976, pp. 186-188.

[6] *Ibid.*

[7] Ivi, pp. 150-155.

[8] Cfr. RIPARELLI, *Origine e dottrina della glossa catara*, cit., pp. 270-279.

[9] Nel presente lavoro il testo di riferimento del commento al *Pater* di Dublino è quello pubblicato in *La cena segreta. Trattati e rituali catari*, a cura di F. Zambon, Milano, Adelphi, 1997, pp. 366-398 (d'ora in poi *Commento al Padre Nostro*).

stretto, è indicato anche dal fatto che Cristo è riconosciuto capo delle visitazioni e contemporaneamente fratello degli spiriti. Se consideriamo che proprio quel popolo degli spiriti a cui è rivolta la glossa catara recita la preghiera del *Pater*, è facile dedurre che i destinatari dell'opera custodita a Dublino si rappresentassero come una comunità di esseri celesti la cui storia primitiva si è svolta in una dimensione sovraterrena. Gli spiriti, presi prigionieri da Satana in seguito alla sua conquista della "terra di vita" e devastazione di Gerusalemme, si troverebbero rinchiusi nel carcere di questo mondo; la loro condizione drammatica trova però una risposta nella carità inviata da Dio Padre, corrispondente al pane sovrasostanziale invocato nel *Padre Nostro* e considerata la perfezione stessa: proprio la carità costituisce il legame di perfezione che rende perfetti e che permetterà agli spiriti di recuperare le sostanze perdute, cioè l'anima e la vita. È quindi un invito alla speranza, quello che traspare da tale testo cataro, fondato sulla certezza che Satana sarà vinto e che finalmente si potrà fare ritorno alla "terra di vita".

Già da questa rapida sintesi si può intuire quanto il commento di Dublino sia piuttosto refrattario ad una semplificazione, in quanto adotta uno stile estraneo a quello tipicamente parenetico-morale dei commentari cattolici al *Pater*, tanto da far ipotizzare a qualche studioso che si tratterebbe dell'espressione di un catarismo gnostico[10], o di un'opera vicina alla mistica ebraica[11]. Ma diventa ancor più degno di nota rilevare come gli elementi che generano una impressione di "originalità" siano accompagnati costantemente da altri che invece sono perfettamente riscontrabili nei commenti al *Padre Nostro* della tradizione cattolica[12]. A questo punto comincia ad imporsi un interrogativo che all'inizio coinvolge il solo testo di Dublino, ma via via si dilata chiamando in causa gli stessi modelli di rappresentazione del catarismo da parte degli storici e quindi i giudizi che ne derivano: in cosa consistono l'"originalità" e la "normalità" del testo dublinese e, soprattutto, in quale relazione si pongono tra di loro?

È innanzitutto doveroso chiedersi rispetto a che cosa o a chi si tratti di "originalità" e "normalità". Con tali termini si vuole qui intendere il rapporto tra il pensiero del commento dublinese e il contesto di quel cattolicesimo antico-medioevale che, seppur multiforme, si configurava quantomeno con

---

[10] Cfr. S. HANNEDOUCHE, *À propos de la gnose cathare sur le Pater*, «Cahiers d'études cathares», 48, 1970-71, pp. 3-11.

[11] Cfr. R. CEGNA, *Il manoscritto A.6.10 di Dublino*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 132, 1972, pp. 31-33.

[12] Per un approfondimento di tale dialettica, cfr. E. RIPARELLI, *La glossa catara del ms. 269 di Dublino e la tradizione del commento al Pater*, «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», 160/1, 2001-2002, pp. 35-69.

un'autorappresentazione specifica che lo faceva apparire omogeneo: si considerava retto nella fede rispetto a chi invece, come il catarismo, non veniva sentito appartenere a tale universo dogmatico. Per "normali", quindi, intendiamo quegli elementi della glossa catara che trovano una qualche corrispondenza nella letteratura cattolica antico-medioevale, mentre "originali" saranno considerati gli elementi che appaiono discontinui rispetto a tale ambito. La nostra sarà allora una breve indagine per porre in rilievo quegli aspetti del commento dublinese che più spiccano per la loro singolarità, ma anche per fare contemporaneamente emergere quello sfondo di "normalità" della glossa costituito dal contesto religioso della "grande Chiesa" che è richiamato, come si vedrà nel prosieguo, da diversi elementi del commento di Dublino.

Innanzitutto, per quanto riguarda la suddivisione del *Pater*, tradizionalmente i commenti lo ripartivano in sette o otto versetti, anche se in alcuni casi si poteva arrivare fino a dieci sezioni[13]. La glossa di Dublino suddivide la Preghiera in otto parti, in sintonia con la scelta di Tertulliano, Cipriano, Cirillo di Gerusalemme, Beda, Abelardo e di molti altri autori cristiani. Anche la citazione di Salmo 140,2[14], posta all'inizio del commento cataro, risulta particolarmente significativa, sia perché il passo è utilizzato anche nell'introduzione del commento cataro al *Pater* del *Rituale latino* di Firenze[15], ma soprattutto perché sappiamo che tale versetto è stato adottato dalla tradizione cristiana particolarmente all'interno dell'ambito liturgico della preghiera serale; infatti già nelle antiche *Costituzioni Apostoliche* il Salmo 140 veniva riconosciuto come *psalmus lucernalis*[16]. Così anche l'*incipit* della glossa di Dublino, anzi, di due commenti catari al *Pater*, dimostra una volontà di caratterizzare liturgicamente il testo con la citazione di un passo biblico utilizzato a questo scopo sin dall'antica tradizione cristiana[17].

Passando ora ad una rapida indagine circa l'interpretazione delle petizioni del *Pater* da parte del testo cataro, nel commento al primo versetto, "Padre nostro che sei nei cieli", Dio è definito il "Padre" delle sette sostanze elencate più sopra. Ma domandiamoci a questo punto da dove derivino tali nomi delle sostanze. Se ci riferiamo ad un passo di San Bernardo contenuto nel *De Diligendo Deo* in cui si tratta della "deificazione" dell'uomo giunto al quarto grado

---

[13] Cfr. ivi, pp. 39-40.

[14] «Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo».

[15] Cfr. *Rituel cathare*, a cura di Ch. Thouzellier, Paris, Sources Chrétiennes 236, Paris, 1977, p. 196.

[16] Cfr. P.-M. Gy, *La Bible dans la liturgie au Moyen Age*, in *Le Moyen Age et la Bible*, a cura di P. Riché, G. Lobrichon, Paris, Beauchesne, 1984, p. 545.

[17] Cfr. Riparelli, *Origine e dottrina della glossa catara*, cit., pp. 277-278.

dell'amore, notiamo che la condizione umana viene presentata proprio secondo cinque dei sette elementi indicati dal testo dublinese, cioè corpo, cuore, anima, vita o forza, spirito: «Io credo – scrive San Bernardo – che non si potrà osservare completamente il comandamento: "Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutte le tue forze", se non nel momento in cui lo stesso cuore non sarà più costretto a pensare al corpo, in cui l'anima cesserà di donargli la vita [...] e in cui la forza, sollevata dalle pene di questo corpo, sarà corroborata dalla potenza divina [...]. Di conseguenza, è in un corpo spirituale e immortale [...] sottomesso in tutto allo spirito, che l'anima potrà sperare di raggiungere il quarto grado dell'amore»[18]. Ma anche la citazione nel commento cataro del versetto di Giobbe 10,12[19] risulta centrale, perché oltre ad includere i nomi di due sostanze già considerate, ovverosia la vita e lo spirito, riporta i due appellativi di un'altra sostanza, cioè delle cosiddette "visitazioni" o "misericordie". Vediamo che a questo punto rispetto alle sette sostanze del testo di Dublino manca all'appello solo quella definita "carità" che nel commento cataro trova come sostegno soprattutto l'inno alla carità della prima *Lettera ai Corinti*. Tutto questo sta ad indicare che i nomi delle sette sostanze sono stati ripresi dall'autore cataro attingendo ad un sottofondo biblico-teologico ampiamente diffuso nel Medioevo. Senza dubbio è però altrettanto constatabile che, se il contesto di partenza di tali nomi è quello biblico-teologico cristiano, la loro applicazione alle sette sostanze è quantomeno atipica. Tale uso terminologico, che sembra giungere ad una vera e propria ipostatizzazione, non trova possibili riscontri nella letteratura cattolica, ma neppure in quella ereticale[20], cosicché può essere considerato come una originale sperimentazione dell'autore cataro. Ribadendo a questo punto quanto già indicato in un nostro studio precedente,

[18] BERNARD DE CLAIRVAUX, *L'amour de Dieu. La grâce et le libre arbitre*, a cura di F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille, P. Verdeyen, Sources Chrétiennes 393, Paris 1993, p. 134. La traduzione è nostra.

[19] «Vitam et misericordiam tribuisti mihi et visitatio tua custodivit spiritum meum».

[20] Nel *Liber de duobus principiis* è comunque testimoniato l'uso della stessa tecnica ma applicata ad altri termini: «Dico infatti che talvolta nelle Sacre Scritture si intendono con "cielo" e "terra" le creature intelligibili del vero Dio, che possono capire e sentire, e non soltanto gli elementi mutevoli e irrazionali di questo mondo [...]. Con "cielo", "terra" e "mare" si può intendere anche un'esistenza celeste» (*Il Libro dei due princìpi*, in *La cena segreta*, cit., pp. 198-199); anche il *Trattato cataro* ipostatizza la parola "cieli": «Ma sono i cieli che perirono quelli di cui parla il Signore in Isaia: "Udite, cieli, e presta orecchio, terra". Questi cieli hanno orecchie con le quali odono. Infatti, se non potessero udire, il Signore non direbbe loro: "Udite"» (*Trattato cataro*, in ivi, p. 285). Anche in questo caso, però, non si tratta di peculiarità dei testi catari, in quanto già l'antica tradizione dei commenti al *Pater* aveva interpretato il termine "cieli" come riferito agli angeli, a Cristo, ai giusti e ai santi (cfr. RIPARELLI, *La glossa catara del ms. 269 di Dublino e la tradizione*, cit., p. 44).

nell'interpretare l'ipostatizzazione e il ruolo delle sette sostanze nel testo di Dublino bisogna, però, prestare notevole attenzione anche al fatto che il linguaggio in esso adottato si presenta con le caratteristiche di un misticismo che richiama diversi elementi delle *Gerarchie angeliche* di Dionigi Areopagita, come ad esempio il rapporto di subordinazione e di aiuto tra le sostanze, legate reciprocamente da "cordicelle"[21].

Nel commento al secondo passaggio del *Padre Nostro* si proclama che il nome di Dio deve essere santificato, ma, a differenza dei commentari cattolici, si giunge ad affermare che tale nome di Dio è lo stesso Figlio di Dio che ha peccato in volontà. La riprova della sua caduta viene riconosciuta nel seguente passo del *Vangelo di Matteo*: «Padre mio, se è possibile, allontana da me questo calice; però non come voglio io, ma come vuoi tu». È quindi importante notare come questa "originalità" che rievoca certe posizioni dell'antico gnosticismo, secondo cui lo stesso Cristo non sarebbe stato immune dal peccato[22], scaturisca da una particolare lettura ed interpretazione del testo biblico e non presenti, almeno esplicitamente, altre fonti. Le testimonianze sul catarismo, comunque, ci dimostrano che la dottrina della peccabilità di Cristo non è limitata al nostro testo[23], così come quella altrettanto sorprendente, sempre riscontrabile nella glossa dublinese, dell'esistenza di almeno due Mosè[24], originata anch'essa dalla interpretazione strettamente letterale di un passo biblico[25]. Ci sembra che queste due letture particolarmente singolari delle Sacre Scritture stiano ad indicare come non tutte le "originalità" del testo dublinese possano essere sufficientemente spiegate a partire da una discussione interna alla "grande Chiesa", poiché in qualche caso affiorano effettivamente degli elementi irriducibili ad essa.

Nel prosieguo del commento cataro, allo stesso modo di molti altri commentari cattolici, il regno di Dio viene inteso come riferito al Cristo venturo e alla comunità dei salvati, così come nell'interpretare la petizione che riguarda il compimento della volontà di Dio la glossa catara si allinea decisamente all'esegesi cattolica più tradizionale[26].

Si notava inoltre più sopra come il *Pater* del testo dublinese differisca da quello cattolico perché è applicata la qualificazione di *supersubstantialem* al pane richiesto e viene aggiunta la dossologia a conclusione della Preghiera. Ora, queste risultano senz'alcun dubbio due "originalità" della glossa catara nei con-

[21] Cfr. Id., *La Glose du Pater*, cit., pp. 107-115.
[22] Cfr. ivi, pp. 119-120.
[23] Cfr. ivi, pp. 123-124.
[24] Cfr. ivi, p. 124.
[25] Cfr. Id., *Origine e dottrina della glossa catara*, cit., pp. 290-291.
[26] Cfr. Id., *La glossa catara del ms. 269 di Dublino e la tradizione*, cit., pp. 47-50.

fronti della tradizione cattolica più diffusa, ma bisogna anche ricordare che sia Origene che Abelardo, oltre alle chiese cristiane d'Oriente, già avevano optato per il matteano *supersubstantialem* rispetto al *quotidianum* di Luca[27]. Tale pane è identificato dal testo cataro con la carità donata da Dio[28], proponendo in tal modo un parallelismo molto simile a quello già suggerito da Sant'Agostino[29]. Ma anche che la carità sia una sostanza, come ripetutamente si afferma nel ms. 269, era già stato dichiarato ancora da Sant'Agostino[30] nonché, in epoca più vicina al commento dublinese, da San Bernardo[31]. Inoltre, riguardo all'aggiunta della dossologia, sappiamo che pur non essendo in uso nel mondo cattolico, faceva però parte della consuetudine liturgica dei cristiani d'Oriente[32].

Se nel commentare le ultime tre petizioni, sulla remissione dei debiti e sulla liberazione dalla tentazione e dal male, il testo cataro non si distingue con alcuna particolarità di rilievo rispetto ai commentari cattolici, invece nell'interpretazione della formula finale: «nei secoli dei secoli, Amen» tornano a spiccare alcune conclusioni particolarmente sorprendenti, che, ancora una volta, sembrano richiamare l'antico gnosticismo, in quanto i "secoli" vengono interpretati ipostaticamente come i "padri" di alcune sostanze, e "Amen" è considerato un appellativo dello spirito di Adamo[33]. Infatti, secondo alcune dottrine gnostiche, "Amen" si trovava tra gli eoni che costituivano gli esseri del mondo divino, e i "secoli" erano effettivamente identificati con quelli[34]. Ci sembra importante rilevare, però, come con l'impiego di questa tecnica esegetica che appare "gnostica" la glossa di Dublino in realtà non introduca alcun nuovo personaggio rispetto alla tradizione cattolica, limitandosi ad ipostatizzare alcuni termini che vengono impiegati come appellativi di sostanze interpretabili come "schiere angeliche" e dello spirito di Adamo. Seppure tale procedimento può apparire in superficie "gnostico", il risultato è comunque visibilmente lontano dalla creazione gnostica di innumerevoli eoni divini, protagonisti delle vicende meta-temporali di un Pleroma a-storico. Tanto più che già in due luoghi del

[27] Cfr. ivi, pp. 50-51.

[28] «Ma quando il pane vivente discese dal cielo e fu dato a questo popolo, che è un solo pane e un solo corpo, insegnò loro a chiedere ancora al Padre un altro pane, quello sovrasostanziale, cioè la carità» (*Commento al Padre Nostro*, p. 382).

[29] «Ideo bene panem intellegimus in his tribus caritatem» (SANT'AGOSTINO, *Discorso 105*, in *Opere di Sant'Agostino. Discorsi*, 2/2, a cura di L. Carrozzi, Roma, Città Nuova, 1983, p. 286).

[30] Cfr. ID., *La Trinità*, in *Opere di Sant'Agostino*, 4, a cura di G. Beschin, Roma, Città Nuova, 1973, p. 276.

[31] Cfr. BERNARD DE CLAIRVAUX, *L'amour de Dieu*, cit., p. 150.

[32] Cfr. RIPARELLI, *La glossa catara del ms. 269 di Dublino e la tradizione*, cit., p. 58.

[33] Cfr. *Commento al Padre Nostro*, cit., pp. 397-398.

[34] Cfr. RIPARELLI, *La Glose du Pater*, cit., pp. 118-119.

Nuovo Testamento, cioè in Efesini 2,2[35] e in Colossesi 1,26[36], si può osservare l'uso ipostatico della parola *saeculum*, che appare anche nel commento cataro al *Pater* del *Rituale latino*[37]; inoltre bisogna notare come anche l'ipostatizzazione di "Amen" sia già presente nei testi biblici, ad esempio in Ap. 3,14[38], e come nell'opera catara si arrivi alla sua personificazione proprio attraverso una interpretazione letterale di un passaggio dell'*Apocalisse*[39].

Prendendo in considerazione a questo punto il testo biblico impiegato dall'autore della glossa nelle sue frequenti citazioni, troviamo la conferma che i catari utilizzavano le stesse Sacre Scritture dei cattolici, in quanto nel commento di Dublino non si notano varianti che possano far pensare all'adozione di una Bibbia eterodossa[40]. Non è quindi un caso che il testo biblico citato nella glossa catara sia conforme a quello della "grande Chiesa": è infatti risaputo come gli stessi controversisti cattolici nel disputare con i catari li accusassero per lo più di non comprendere le Sacre Scritture e quindi di strumentalizzarle attraverso tecniche esegetiche che andavano dalla lettura strettamente letterale dei passi, fino alla più ampia allegorizzazione[41]. Ora, da una breve indagine svolta intorno

---

[35] «Secundum saeculum mundi huius, secundum principem potestatis aeris huius».

[36] «Mysterium quod absconditum fuit a saeculis et generationibus nunc autem manifestatum est sanctis eius».

[37] «In secula, id est in celestibus creaturis» (*Rituel cathare*, cit., p. 216).

[38] «Haec dicit Amen testis fidelis et verus, qui est principium creaturae Dei».

[39] «Et plangent se super eum omnes tribus terrae, etiam Amen» (Ap 1,7). La seconda parte del periodo viene interpretata letteralmente dall'autore cataro come se volesse significare "anche Amen", giungendo in tal modo alla personificazione di quest'ultimo: «Questo Amen gemerà infatti su se stesso con tutte le stirpi della terra» (*Commento al Padre Nostro*, p. 398).

[40] Cfr. RIPARELLI, *Origine e dottrina della glossa catara*, cit., pp. 302-313. «Auctoritates enim bone sunt et vere a Spiritu sancto per ora sanctorum prolate», doveva ammettere Durando d'Osca, nel denunciare l'incomprensione del testo biblico da parte dei catari (*Une somme anti-cathare. Le Liber contra manicheos de Durand de Huesca*, a cura di Ch. Thouzellier, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1964, pp. 88-89). Per Christine Thouzellier «le texte des Ecritures énoncées par les cathares est authentiquement orthodoxe, mais ils en déforment le sens pour l'adapter à leurs doctrines» (ID., *La Bible des cathares languedociens et son usage dans la controverse au début du XIIIe siècle*, in *Cathares en Languedoc*, Cahiers de Fanjeaux 3, Toulouse, Privat, 1968, p. 48).

[41] Infatti i contemporanei dei catari notavano meravigliati quanto questi sapessero difendere le loro dottrine proprio attraverso la citazione e la personale interpretazione dei passi biblici, tanto da testimoniare che «muniti sunt verbis Sacrae Scripturae, quae aliquo modo sectis eorum concordare videntur, et ex eis sciunt defendere errores suos, et oblatrare Catholicae veritati» (ECKBERTUS SCHONAUGIENSIS, *Sermones*, in *Patrologia Latina*, 195, col. 13). Tra gli altri studiosi, anche Beryl Smalley ha messo in rilievo come nel Medioevo gli esegeti cattolici aggrottassero la fronte perché i catari ricorrevano troppo di frequente all'interpretazione allegorica o mistica e trasferivano gli avvenimenti narrati nella Bibbia dalla terra ad un mondo spirituale (cfr. ID., *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 18).

ai metodi esegetici adottati dalla glossa catara, emerge una interessante sorpresa. Se, infatti, i risultati di questi metodi si presentano in alcuni punti come piuttosto difformi rispetto a quelli raggiunti dai cattolici, nell'analizzare le caratteristiche dei procedimenti che sono stati adottati per giungere a tali conclusioni ci si accorge che essi non presentano peculiarità di rilievo. Ad esempio una tecnica valorizzata con frequenza nel testo cataro per approfondire la riflessione teologica è quella di focalizzare l'attenzione su una espressione di un passo biblico e quindi associare a questo versetto altri passi delle Sacre Scritture che riportano lo stesso vocabolo. Così all'inizio della spiegazione del primo versetto del *Pater* si indica che Dio «è il Padre delle luci, cioè delle carità»[42]. Ora, che Dio sia Padre delle luci è facilmente provato nel riportare il passo di Gc 1,17: «Ogni dono molto buono e ogni dono perfetto discendono dall'alto, dal Padre delle luci». Ma come può l'autore sostenere anche l'identità tra luci e carità? Semplicemente con il citare il cap. 13 della prima *Lettera ai Corinti* in cui san Paolo, riferendosi alla carità, annuncia: «Ma quando sarà giunto ciò che è perfetto, allora sarà annientato ciò che è parziale». Osserviamo che la parola "perfetto" accomuna le due citazioni neo-testamentarie, e viene quindi utilizzata come termine chiave per legare due nomi presenti nei rispettivi versetti, cioè luci e carità, così da giungere ad una loro sovrapposizione. È ora importante sottolineare che questa tecnica esegetica non presenta in sé alcunché di originale, essendo stata adottata nel cristianesimo sin dagli antichi Padri della Chiesa[43].

In diversi casi viene utilizzato anche il procedimento di intendere il senso di un dato termine contenuto in un passo biblico al di là del suo significato più immediato. Così, trattando delle "cordicelle" che collegano a Dio tutto il sistema delle sostanze, si cita Osea 11,4 secondo cui «con i vincoli di Adamo li attirerò, mediante cordicelle di carità». Poiché nella seconda parte del versetto ci si riferisce alle "cordicelle di carità", si ricava l'identità tra queste e i "vincoli di Adamo" della prima parte della citazione biblica, così da concludere che «la carità è chiamata Adamo»[44]. È bene precisare, quindi, che ciò non significa voler affermare che la carità e Adamo coincidano, tanto da potervi vedere l'"Adamo celeste"[45], ma piuttosto che quel versetto di *Osea* è comprensibile più pienamente sovrapponendo il termine carità a quello di Adamo. Lo stesso procedi-

[42] *Commento al Padre Nostro*, p. 367.

[43] Cfr. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*, Paris, Les Editions du Cerf, 1999, pp. 134-138; M. SIMONETTI, *Note sull'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento*, I, «Vetera Christianorum», 9, 1972, pp. 338-339.

[44] *Commento al Padre Nostro*, p. 373.

[45] Cfr. D. ROCHE, *Un Recueil cathare. Le manuscrit A.6.10 de la "collection vaudoise" de Dublin*, «Cahiers d'Etudes Cathares», 21, 1970, p. 36.

mento viene applicato ad esempio anche all'espressione "cielo" nella citazione di Matteo 11,25: «Ti lodo, Signore del cielo e della terra». Nell'interpretare tale versetto si insegna che il Signore è padre degli spiriti in quanto «lo spirito è chiamato cielo»[46]: per l'autore della glossa, infatti, la sostituzione del termine "cielo" con "spirito" rende maggiormente intellegibile il passaggio evangelico. Anche in questo caso è opportuno ribadire che tale metodo impiegato per cogliere il messaggio più profondo delle Sacre Scritture era frequentemente adottato dai teologi cristiani[47], per cui, nonostante oggi possa sembrare piuttosto singolare, nel Medioevo non appariva affatto tale.

Questi riportati sono solo alcuni esempi di come nel commento cataro di Dublino non si giunga a conclusioni difformi da quelle cattoliche mediante l'impiego di metodi esegetici alternativi, "eretici", ma invece attraverso l'applicazione di procedimenti per lo più consueti che partono però da premesse diverse, da una diversa pre-conoscenza rispetto alla tradizione cattolica: insomma, non sono le tecniche a provocare l'"eresia" della glossa catara, ma alcune premesse che stanno alla base di tali tecniche e le conclusioni che ne derivano. Sicuramente una parte importante di queste premesse era costituita da miti che nel testo non vengono esplicitati, probabilmente perché considerati conosciuti dai destinatari, e che consistevano in racconti riguardanti la caduta degli spiriti angelici dalla "terra di vita" a questo basso mondo: se in questo testo cataro tali miti sono presenti come sfondo, essi risultano però perfettamente integrati con una dottrina cristiana più tradizionale.

Considerando a questo punto i risultati dell'analisi svolta circa i diversi elementi che esprimono l'"originalità" e la "normalità" della glossa del manoscritto di Dublino rispetto al contesto teologico della "grande Chiesa", si può

---

[46] *Commento al Padre Nostro*, p. 380.

[47] Anche Durando d'Osca, nel polemizzare con i catari, impiega tale metodo esegetico. Nel seguente esempio tratto dal suo *Liber contra manicheos* prima si cita un versetto di *Isaia* e poi lo si interpreta utilizzando proprio la tecnica della sostituzione terminologica: «Et bene dixit: "Reddens fructum suum per singulos menses", id est per duodecim apostolos, qui per menses intelliguntur» (*Une somme anti-cathare*, cit., p. 157). Ma Durando comprende con la stessa tecnica anche altri versetti biblici: «Unde ait per Ysaiam prophetam: "Ecce ego creo celum novum et terram novam". Et Psalmista: "Celi enarrant gloriam Dei" [...]. Ipse enim populus celum dicitur, quia Deum celi adorabat et ipsum solum creatorem esse omnium asserebat. Terra etiam dicitur populus ille, quia pro terrenis Domino serviebat et quia terrena nimium diligebat» (ivi, p. 159). Anche il *Liber supra Stella*, nel riportare alcune dottrine catare, testimonia l'uso dello stesso procedimento esegetico: «Quamvis dicat oves, intelligitur tamen quod Filius Dei intellexit, de animabus [...]. Israel intelligitur Deus Pater et de domo eius hec oves perierunt» (*Liber supra Stella*, in *Eresie medioevali. Scritti minori*, a cura di I. da Milano, Rimini, Maggioli, 1983, p. 346).

affermare che la sensazione emergente nel leggere accuratamente tale testo cataro è di trovarsi di fronte ad una variazione piuttosto libera su di un tema tradizionale, quello appunto del commentario al *Pater*. Ci sembra, quindi, di poter sostenere che questo commento cataro si presenta come una spendida icona della stessa ambiguità del rapporto tra catarismo e cattolicesimo medioevale. Da una parte, infatti, si tratta di un testo totalmente incentrato sulla preghiera cristiana per eccellenza, e di tecniche esegetiche che adottano procedimenti comuni a quelli in uso tra i teologi cattolici; ma d'altra parte si passa continuamente da un piano più tradizionale a quello di una "invenzione" originalissima: abbiamo, infatti, potuto osservare anche come alcuni elementi di tale opera si discostino pienamente dalla tradizione cattolica.

Queste considerazioni possono risultare interessanti quando si voglia riflettere più in generale sul rapporto tra eresia catara ed ortodossia cattolica perché, crediamo, in grado di offrire un contributo a favore della tesi che nel Medioevo tra il mondo dell'eterodossia catara e quello della "grande Chiesa" non ci fosse una netta separazione, per cui non è possibile comprendere tale movimento ereticale se non collocandolo non solo nel contesto storico-geografico ma anche in quello teologico del suo tempo. Dalle considerazioni sopra esposte a proposito del testo di Dublino, insomma, può emergere un invito a valutare maggiormente il peso della "normalità" teologica del catarismo, rispetto a ciò che più risalta in quanto "originale" nei confronti della tradizione cattolica. Per questo motivo non possiamo che manifestare la nostra distanza rispetto a quanto scriveva Arno Borst, secondo cui il catarismo avrebbe costituito un mondo a parte nel cristianesimo occidentale[48], e invece una piena sintonia con la posizione di Raoul Manselli, per il quale il catarismo si sarebbe profondamente inscritto in Occidente anche dal punto di vista teologico[49] e secondo cui, se il catarismo è apparso un corpo estraneo, è perché si è data eccessiva importanza a degli aspetti isolati[50]. E qui non si tratta più solo di asserire che la differenza

---

[48] «Der Katharismus ist dem Abendland, und das heiβt dem Christentum, nicht wesensgleich, sondern eine eigene Welt. Der innerste Kern dieser katharischen Welt ist gespalten in eine nichtchristliche Lehre und eine – wenigstens teilweise – christliche Lebensform» (A. BORST, *Die Katharer*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2000, p. 55).

[49] «Nous sommes fermement convaincu que le catharisme en Occident s'est profondément inscrit dans la réalité, non seulement au niveau de la religion populaire, mais aussi de la théologie proprement dite» (R. MANSELLI, *La fin du catharisme en Italie*, in *Effacement du Catharisme? (XIIIe-XIVe s.)*, Cahiers de Fanjeaux 20, Toulouse, 1985, p. 114).

[50] «Le phénomène cathare, avec sa renonciation au monde, avec sa force de cohésion spirituelle, dans la résistance commune à l'Inquisition et à la prédication catholique, a été une composante essentielle de la religiosité médiévale. S'il a pu paraître un corps étranger, c'est parce

nella vita quotidiana tra gli aderenti del catarismo e i cattolici era molto meno netta di un dibattito teologico[51], ma ancor più di sottolineare che lo stesso ambito teologico presentava numerosi elementi di consonanza che non possono essere dimenticati al fine di focalizzare meglio gli aspetti di dissenso.

Nel domandarci in un recente studio chi avesse potuto possedere nel Medioevo una tale cultura da concepire una glossa di questo calibro teologico, abbiamo proposto l'ipotesi che si fosse trattato di un teologo fuoriuscito dal clero cattolico. Si è infatti potuto notare quante testimonianze su questo genere di scelta vengano riportate dalle fonti[52], e come esse stiano ancora ad indicare che la comprensione del catarismo non possa risultare da una netta separazione tra ortodossia ed eterodossia. È risaputo come, al contrario, gli apologeti cattolici si difendessero dal fenomeno eterodosso o denunciandone un presunto basso grado culturale[53] e morale[54], oppure, non potendo adottare questo procedimento[55],

---

qu'on a donné de l'importance à des aspects isolés du catharisme» (Id., *Evangélisme et mythe dans la Foi cathare*, «Heresis», 5, 1985, p. 14).

[51] Cfr. Y. Dossat, *Les cathares d'après les documents de l'Inquisition*, in *Cathares en Languedoc*, cit., p. 102.

[52] Cfr. Riparelli, *La glossa catara del ms. 269 di Dublino e la tradizione*, cit., pp. 61-64. Rimane sempre attuale l'invito di Herbert Grundmann a considerare che «il fallait donc lire la Bible et essayer de comprendre soi-même les Ecritures pour risquer de tomber dans l'hérésie. Voilà pourquoi il est assez rare qu'un laïc devienne hérétique sans avoir été poussé à l'hérésie par d'autres hérétiques plus savants que lui» Id., *Hérésies savantes et hérésies populaires au Moyen Age*, in *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle. 11e-18e siècles*, Paris-La Haye, Mouton, 1968, p. 211.

[53] Cfr. P. Biller, *Heresy and Literacy: earlier history of the theme*, in *Heresy and Literacy, 1000-1530*, a cura di P. Biller, A. Hudson, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 1-9. Per gli inquisitori che indagavano sugli eretici piemontesi del XIV sec. «gli eretici continuano ad essere uomini "incolti e rozzi", che "incomprensibilmente" vogliono discutere delle cose della fede» (G. Grado Merlo, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, Torino, Claudiana, 1977, p. 58).

[54] Per quanto riguarda il catarismo, tra le molte testimonianze è particolarmente noto ciò che verso la fine del XII sec. scriveva Alano di Lilla: «In conciliabulis suis immundissima agunt. Hi dicuntur Cathari, id est diffluentes per vitia, a catha, quod est fluxus; vel cathari, quasi casti, quia se castos et justos faciunt. Vel Cathari dicuntur a cato, quia, ut dicitur, osculantur posteriora catti, in cujus specie, ut dicunt, apparet eis Lucifer» (*De fide catholica*, in *Patrologia Latina*, 210, col. 366); cfr. anche H. Grundmann, *Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung*, in *Ausgewählte Aufsätze*, I, in *Monumenta Germaniae Historica, Schriften*, 25.1, Stuttgart 1976, pp. 313-327. Sulla demonizzazione degli eretici cfr. G. Grado Merlo, *"Membra del Diavolo": la demonizzazione degli eretici*, in *Contro gli eretici*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 51-73; sul valore propagandistico di tali accuse cfr. Id., *Eretici e inquisitori*, cit., p. 72. Non solamente il popolo prestava fede alle dicerie sulle nefandezze degli eretici ma anche la stessa gerarchia ecclesiastica, come mostra la bolla *Vox in Rama* di Gregorio IX (cfr. *Epistolae saeculi XIII*, I, in *Monumenta Germaniae Historica*, a cura di K. Rodenberg, pp. 432-434).

dichiarandone le origini "altre": così gli eretici catari venivano riconosciuti come i discendenti degli antichi manichei[56]. Ma cosa dire di fronte ad un testo come quello di Dublino, che è dimostrazione di un'alta cultura teologica e contemporaneamente giunge a conclusioni "originali" rispetto alla tradizione cattolica utilizzando per lo più strumenti comuni? Non rimarrebbe altro che constatare come, in questo caso ma non solo, la differenza tra eresia catara ed ortodossia cattolica non consista in un diverso grado culturale[57], e neppure nei mezzi impiegati, ma si fondi piuttosto su diverse premesse teologiche che sono in grado di portare a differenti conclusioni.

Riteniamo che ciò stia ad indicare anche il limite dello studio dello storico riguardo al fenomeno ereticale. Infatti è mai possibile discutere in sede storica della validità delle premesse e conclusioni religiose? Sarebbe lecito, ad esempio, affermare che i catari, al contrario dei cattolici, non comprendevano il vero senso delle Scritture poiché lo manipolavano a favore dei loro miti? Se così avvenisse, la scienza storica, forse senza avvedersene, renderebbe all'ortodossia il servizio di immunizzarla dal pericolo di contaminazione con ciò che è rifiutato, e quindi considerato eretico, mettendo in rilievo tutte le alterità e quindi "mostruosità" dell'eresia; ma nello stesso tempo essa rischierebbe di trovarsi mutata in apologia, cioè in una disciplina che persegue altri fini e quindi utilizza altri mezzi rispetto a quelli propri dello storico.

In conclusione, il testo di Dublino si presenta come uno straordinario esempio di tradizione creativa, ovverosia di originale re-interpretazione delle tracce lasciate dai teologi cristiani in un plurisecolare susseguirsi di incontri con la preghiera del *Padre Nostro*. Seppure ad una prima lettura il commento cataro possa apparire un prodotto estraneo alla tradizione della "grande Chiesa", in realtà esso risulta pienamente accessibile solo se si parte proprio da questa, che si pone, quindi, come il principale punto di riferimento per una decodificazione dell'opera. Considerando, però, anche gli elementi di discontinuità rispetto a tale tradizione che sono stati posti in evidenza in questo studio, riteniamo che

---

[55] Sulla cultura dei catari cfr. P. BILLER, *The Cathars of Languedoc and written materials*, in *Heresy and Literacy*, cit., pp. 61-82; L. PAOLINI, *Italian Catharism and written culture*, ivi, pp. 83-103.

[56] Cfr. DUVERNOY, *La Religion*, cit., p. 300.

[57] Cfr. ID., *Origène et le berger*, in *Autour de Montaillou, un village occitan. Histoire et religiosité d'une communauté villageoise au Moyen Age. Actes du colloque de Montaillou (25-27 août 2000). Textes rassemblés par A. Brenon et Ch. Dieulafait*, a cura di E. Le Roy Ladurie, Castelnaud-la-Chapelle, L'Hydre, 2001, pp. 335-344. Inoltre è da ricordare che in diverse occasioni i catari non si richiamavano solo alle Sacre Scritture per sostenere le loro posizioni teologiche, ma anche ai Padri della Chiesa, ai filosofi antichi e medioevali, alla stessa *Glossa ordinaria* (cfr. PAOLINI, *Italian Catharism*, cit., pp. 97-98).

sarebbe riduttivo riferirsi esclusivamente ad essa nel tentativo di acquisire una comprensione più profonda della teologia espressa nella glossa al *Pater* del ms. 269 di Dublino.

ENRICO RIPARELLI

«Interrogata dixit». Le eretiche nei processi italiani dell'inquisizione (secolo XIII)

L'uso delle fonti. Una *quaestio* per qualsiasi ricerca storica, ma diventa forse più delicata quando si tratta delle eresie medievali; la tipologia della documentazione relativa a questo fenomeno ha posto e pone diversi problemi su cui la storiografia è intervenuta a più riprese. Sono tante le varianti a cui è soggetta a seconda del periodo storico, dell'area geografica e delle mutate e diverse situazioni politiche particolari e generali. Molto condiziona anche il punto di osservazione: gli eretici o gli inquisitori. E perché non tutti e due? Eresia e inquisizione sono i "territori" nei quali la storiografia italiana recente si è mossa con vivacità – talvolta in polemico confronto – e con domande nuove rispetto ai maestri che nel passato hanno tracciato il solco di questo settore della storia religiosa. Le ricerche avevano in buon numero privilegiato i movimenti ereticali, le dottrine, l'ecclesiologia, le controversie, ma da diversi anni, con maggiore frequenza, ci si interroga sugli eretici: chi sono, innanzi tutto, e poi le ragioni della loro scelta e quali gli effetti delle loro pratiche di vita nel mondo in cui vivevano. Percorrendo questa strada ci si è avviati peraltro verso un ridimensionamento – talvolta troppo severo – della consistenza dei gruppi ereticali e della loro effettiva incidenza nella vita sociale e politica.

L'aspetto interessante che caratterizza l'evoluzione delle ricerche in anni recenti consiste in una nuova attenzione alle fonti, un'attenzione che si concretizza, specialmente ad opera di giovani studiose e studiosi, nell'edizione o nella riedizione critica di documentazione fondamentale per lo studio delle eresie[1]. Anche l'inquisizione in quanto istituzione, come è noto, è stata al centro degli interessi di alcuni studiosi per ricollocarne nella storia attività e funzione,

---

[1] Ricordo, fra le altre, l'edizione del processo ai "guglielmiti" curata da M. BENEDETTI, *Milano 1300. I processi inquisitoriali contro le devote e i devoti di santa Guglielma*, Milano, Scheiwiller, 1999; *Summa contra hereticos*, edizione critica di P. Romagnoli [tesi di dottorato], Bologna, Università degli Studi, Facoltà di Lettere e filosofia, 1994; SALVO BURCI, *Liber suprastella*, edizione critica di Caterina Bruschi, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2002; si veda anche *Storia ereticale e antiereticale del Medioevo*, a cura di G.G. Merlo, «Bollettino della Società di Studi valdesi», 179, 1997.

un'operazione che, in qualche caso, pareva avere il segno di una difesa attuale e "politica" della chiesa di Roma attraverso l'intento di recuperarne l'opera e la storia. Comunque, su inquisitori e inquisizione medievale in Italia molto è ancora da scrivere e manca un'opera complessiva che sostituisca l'ormai superato studio di Carlo Reviglio della Veneria[2].

Sono piuttosto recenti le ricerche sulla componente giuridica dell'attività inquisitoriale, ricerche che devono affrontare la mole della produzione canonistica via via «stratificatasi nel corso del '200 a delimitare prerogative e procedure del tribunale della fede»[3]. Diversi anni fa Sbriccoli sottolineava l'importanza, nella storia dell'inquisizione, della diffusione del processo inquisitorio, illustrava la configurazione del nuovo rito e concludeva evidenziando, fra le conseguenze che ne erano derivate, il capovolgimento di prospettiva «ponendo nel fine la punizione [...] e non la soddisfazione o il risarcimento», mentre «l'obiettivo immediato sembra quello di meglio garantire l'ordine pubblico»[4]. Il modello repressivo che si afferma trova la sua espressione nel lessico dei formulari inquisitoriali della seconda meta del '200 dove sovrabbonda il linguaggio della punizione e del castigo piuttosto che della penitenza.

Le informazioni che il tema di questo convegno richiede non sono facili da reperire nelle fonti delle eresie medievali. Minoranze e comportamenti, dunque, due poli che guardano rispettivamente alla collocazione sociale e alle pratiche di vita dei gruppi o dei singoli. Un duplice livello di indagine che vieppiù si complica quando i soggetti sono le donne: doppiamente ai margini perché donne e perché eretiche. Il margine del margine, si potrebbe ben dire. Jacques Le Goff scrive che nello schema della società trifunzionale la donna non aveva un posto; «se per gli uomini del Medioevo c'è una categoria "donna", per un pezzo la donna non è caratterizzata da distinzioni professionali, ma dal suo corpo, dal suo sesso, dalle sue relazioni con determinati gruppi. La donna si definisce come "sposa, vergine o vedova"»[5]. Quel piccolo *morceau* di identità che alle donne viene concesso in virtù del loro stato civile, si dissolve per le eretiche non con l'appartenenza a gruppi devianti, anzi accade spesso il contrario come ve-

[2] C. Reviglio della Veneria, *L'inquisizione medievale e il processo inquisitorio*, Milano, Lice, 1939.

[3] Si veda su questi temi l'interessante articolo di D. Solvi, *La parola all'accusa. L'inquisitore nei risultati della recente storiografia*, «Studi medievali», 39, 1998, pp. 367-395.

[4] M. Sbriccoli, *«Tormentum idest torquere mentem». Processo inquisitorio e interrogatorio per tortura nell'Italia comunale*, in *La parola all'accusato*, a cura di J.-C. Maire Vigueur e A. Paravicini Bagliani, Palermo, Sellerio, 1991, p. 21.

[5] *L'uomo medievale*, a cura di J. Le Goff, Roma-Bari, Laterza 1987, p. 24.

dremo, ma con le sentenze dell'inquisizione che spingono in vari modi e livelli verso l'emarginazione che si accentua quando la condanna comporta «perpetua infamia» (una pena comminata anche agli uomini): secondo le prescrizioni del diritto romano che fortemente incidono sulle norme medievali, l'infamia è un meccanismo di esclusione dalla società in quanto segnala con dura evidenza ciò che distingue il puro dall'immondo[6].

La storiografia, come ho detto, tende ad attribuire minore rilievo alla presenza e all'incidenza degli eretici nel tessuto sociale e poco o nulla dice delle eretiche. Penso invece, proprio riflettendo sugli esiti molto positivi di ricerche di storia delle donne condotte sulla famiglia e sul monachesimo, che molto gioverebbe alla storia delle eresie conoscere meglio le donne eretiche. Sarebbe interessante anche poter capire se l'eresia abbia rappresentato per le donne medievali la terza via fra monacazione e matrimonio. Se questa ipotesi trovasse conferma, allora si dovrebbe riscrivere in parte la storia delle donne, ma anche quella delle eresie medievali. Si tratta di verificare, per i secoli del pieno Medioevo, quanto sia possibile conoscere la molteplicità dei soggetti, dell'individuo e delle sue pluralità, verificare se i singoli, uomini e donne, all'interno di un "sistema" religioso istituzionale, trovino – ed in che modo – la possibilità di esprimere scelte, soggettività e libertà usando proprio la via religiosa e i diversi modelli da essa proposti. Sono peraltro consapevole che senza il conforto delle fonti, soggetti e colori di questo dipinto svanirebbero nelle incerte linee di una sinopia.

1. Un «véritable manuel»

Per questa ricerca prendo in esame delle fonti inquisitoriali e faccio riferimento ad un "ambiente coerente", in un tempo e in uno spazio definiti, al fine di contestualizzare sotto il profilo geografico, cronologico ed anche politico e religioso, tanto le vicende ereticali che quelle inquisitoriali. La documentazione riguarda l'Italia centrale – Umbria e Toscana in particolare – e ruota attorno alla metà del Duecento. Il criterio con cui ho operato questa scelta è stato in certa parte forzato dalla disponibilità delle fonti: sono due "pacchetti" di atti inquisitoriali, uno riguarda Firenze negli anni 1244-1245 e uno Orvieto nel biennio 1268-1269. Come si nota, l'arco di tempo considerato è davvero esiguo per le

[6] Sugli eretici come esclusi, sull'infamia come criterio di distinzione fra "ciò che è puro" da "ciò che è immondo", si veda B. GEREMEK, *L'emarginato*, in *L'uomo medievale*, cit., pp. 408, 411, 418.

due città, ma assai importante nella loro storia politica e religiosa. Firenze e Orvieto furono due realtà comunali con autonomie assai differenti, non fosse altro per la diretta soggezione della città umbra alla chiesa, ma condivisero diverse vicende ereticali che le vide, dalla fine del XII secolo, importanti centri del dissenso, luoghi di forti conflitti fra opposte fazioni politiche e dove spesso gli usberghi si ammantavano dei colori della fede. Furono anche alleate per un certo tempo contro Siena, ma questa è storia nota; mi sono limitata ad un fuggevole richiamo del quadro di riferimento anche per ricordare quanto i gruppi ereticali delle due città avessero avuto frequenti contatti e scambi: più volte le fonti orvietane ricordano l'opera di proselitismo di perfette e perfetti catari provenienti da Firenze[7].

C'è anche un'altra ragione che mi ha orientata a studiare questi atti e che ne costituisce idealmente, almeno in parte, un collegamento: è un formulario compilato intorno agli anni '70 del '200 ad uso proprio degli inquisitori della Toscana e dell'Umbria. Presa in esame nel corso degli anni da quanti hanno studiato eresia e inquisizione nell'Italia centrale, questa composizione, naturalmente anonima come diverse altre dello stesso tenore del secondo Duecento, viene considerata un «véritable manuel». Lo afferma Antoine Dondaine, uno studioso che molto ha lavorato su questo tipo di letteratura, e ne fa risalire la data di estensione fra gli anni 1262 e 1277. «Le véritable manuel» risulta composto di tre parti, ad una prima («Explicatio super officio inquisitionis»), segue una seconda divisa in tre sezioni – la citazione, l'interrogatorio e l'accoglienza di chi torna alla chiesa – e una terza che tratta delle pene da infliggere sia a coloro che abiurano sia a coloro che rifiutano di tornare alla dottrina della chiesa di Roma. L'ordine qui seguito, aggiunge ancora Dondaine, «è uguale a quello del rapporto degli inquisitori di Narbona»[8]. E in realtà, nella seconda e terza parte del «manuale» sono assemblati *specimina* desunti, sembra indifferente-

---

[7] *Codice diplomatico della città di Orvieto*, a cura di L. Fumi, Firenze, 1884; Id, *I paterini in Orvieto*, «Archivio storico italiano», XXII, 1875, pp. 52-81; W. Cherubini, *Movimenti patarinici in Orvieto*, «Bollettino dell'Istituto Storico Artistico Orvietano», XV, 1959, pp. 1-42.

[8] A. Dondaine, *Le Manuel de l'inquisiteur. 1230-1330*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», XVII, 1947, pp. 101-102; la pubblicazione della prima parte del manuale, *ibid.*, pp. 192-194; la seconda e la terza edita col titolo *Un formulario in uso presso gli inquisitori della Tuscia e dell'Umbria*, in M. D'Alatri, *L'inquisizione francescana nell'Italia centrale nel secolo XIII*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1954, pp. 121-141, ora anche in Id., *L'inquisizione francescana nell'Italia centrale del Duecento*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1996, pp. 171-206 (da ora in poi M. D'Alatri, *Un formulario*).

mente[9], dall'attività di inquisitori dell'Italia centrale e della Francia meridionale e riguardano eretici catari e valdesi.

Capitava non di rado che il «manuale» non riporti i nomi di accusati né di inquisitori, ma siano volutamente usate espressioni generiche come «ego talis inquisitor» e «quondam constat per confessionem [o per *testes*] talis viri vel mulieris». E comunque assolve bene la sua funzione, gli inquisitori sono "accompagnati" in fasi importanti del loro mandato, dagli interrogatori di chi spontaneamente si presenta a loro durante il tempo di grazia, alle modalità di trattare e giudicare i diversi "casi"; una guida per le pratiche delle *inquisitiones* e insieme un testo di riferimento che aiuta a valutare meglio il rapporto peccato/reato e pena da comminare. Gli *specimina* infatti riguardano la registrazione degli interrogatori, le abiure spontanee successive al tempo di grazia[10], le reiterate citazioni a comparire, i processi per contumacia e le condanne con le gradazioni delle pene: pellegrinaggi (per chi confessa spontaneamente), croci (di cui sono indicate con precisione le misure), carcere (anche perpetuo), distruzione delle case, abbandono al braccio secolare, condanne postume.

Tre osservazioni da fare su questo «manuale». La prima è per dire che nella loro attività gli inquisitori orvietani, diversamente da quelli fiorentini, rispettarono le norme in esso contenute. E ciò è dovuto in parte alla distanza di tempo fra gli accadimenti ereticali delle due città, ma soprattutto, come vedremo, al carattere ed alla forma delle *inquisitiones*. La seconda riguarda più da vicino la storia dell'eresia e dei soggetti compromessi con essa: alcuni *specimina* sono desunti dall'attività di inquisitori dell'Italia centrale, anche famosi come Sinibaldo dal Lago (attivo per oltre un ventennio e fino al 1280) o Bartolomeo da Viterbo (attivo nel 1260 ca.), e si riferiscono solo a uomini, indubitabilmente eretici catari[11]. La terza osservazione riguarda i molti *specimina* ripresi dagli inquisitori d'Oltralpe, prevalentemente attivi nelle province di Narbona e Albi. La cosa interessante è che i modelli proposti, non saprei se per un caso singolare o per scelte precise, riguardano in gran parte le donne e solo le eretiche valdesi[12].

---

[9] Per esserne certi, sarebbe opportuna una ricerca più approfondita oltre che una sinossi del testo con altri trattati coevi.

[10] Dopo l'abiura «ab ipso inquisitore sub debito prestiti iuramenti, item rogatus si umquam cognovit aliquem patarenum vel patarenam seu hereticos vel bonos homines seu bonos christianos, secundum acceptionem patarenorum, aut si audivit ab aliquo commendari vitam eorum vel ab ipsis hereticis doctrinam, predicationes, monitiones seu credentiam ipsorum» (M. D'ALATRI, *Un formulario*, p. 202).

[11] Sono detti paterini nel testo, ma talvolta si precisa: «patarenus vel cazarus», ivi, p. 198.

[12] *Ivi*, p. 183.

Nessuno, invece, dei nostri atti tosco-umbri si occupa di valdesi, né uomini, né donne.

La discrasia non è significante in sé, quanto semmai per le indicazioni che queste fonti diverse forniscono sulle forme di eresia presenti e praticate in differenti regioni. E specialmente sulle donne: il «manuale» le vuole «credenti e amiche» dei valdesi, che ospitano a volte per diverso tempo nelle loro case, si prendono cura di loro, vanno a visitarli in vari luoghi, ne ascoltano le «predicationes pestiferas» e ricevono «signum dilectionis pacem ab eisdem»[13]. La fonte orienta gli inquisitori nella loro attività verso le credenti ma tace delle *sorores* valdesi. Di loro abbiamo notizia indiretta dalle formule di interrogatorio e di accusa dei credenti: i ruoli che svolgono non sembrano diversi da quelli degli uomini con i quali sono spesso accomunate; per quanto riguarda la predicazione ad esempio – ed è noto quanto questa funzione fosse importante per i valdesi – il «manuale» non fa distinzione di sesso e dice: «Quoniam constat per confessionem talis viri vel mulieris, quod vidit et cognovit hereticos utriusque sexus a tali tempore usque ad tale tempus in domo sua vel alibi, et audivit multotiens predicationes ipsorum et eorum benefactores excommunicari in Ecclesia audivit [...]»[14].

Non meno importanti peraltro sono altre funzioni espressamente attribuite alle *sorores*. Si parla di una donna «credente ed amica» dei valdesi che ha mangiato sovente con loro ed «accepisse panem a mulieribus valdensibus, *conmedisse* etiam de pane in Cena Domini et in domo tua ab ipsis valdensibus benedicto»; ha inoltre ascoltato le loro pestifere «monitiones» contro il «iuramentum et iustitiam, purgatorium et suffragia mortuorum». Un'altra «credente ed amica» da molti anni, confessa agli inquisitori di avere mangiato con familiarità alla stessa mensa dei valdesi, di avere bevuto «de his que ipsi benedixerant more suo» e poi «a mulieribus valdensibus infirmanti sibi evangelium sancti Iohannis, et quicumque vult, legi super capud permisit»[15].

Mi sembra che il «manuale» riconosca alle *sorores* occitane ruoli e funzioni di tutto rilievo nel movimento valdese anche se, va detto, la sintesi con cui i fatti sono riportati non aiuta a capire appieno. E non aiuta la storiografia che su

---

[13] «Qui dicuntur valdenses vel pauperes de Lugduno», (ivi, pp. 194, 192.

[14] *Ivi*, p. 188; sulla predicazione delle *sorores* ci sono diversi studi, si veda quanto scrive in proposito M. BENEDETTI, *Sulla predicazione dei valdesi di fine Quattrocento: fonti letterarie e documentazione inquisitoriale*, in *Predicazione e società nel Medioevo: Riflessione etica, valori e modelli di comportamento*, a cura di L. Gaffuri, R. Quinto, Padova, Centro di studi antoniani, 2002, p. 218 sgg.

[15] M. D'ALATRI, *Un formulario*, pp. 182, 184; in quest'ultimo caso sono citati i frati F[errarius] e P[etrus Duranti], inquisitori della provincia di Narbona e Albi.

questo tema non trova concordanza fra chi sostiene «che in pochi decenni posizione e ruolo delle donne abbiano subito un ridimensionamento notevole»[16], e che scrive che «i primi segni di ridimensionamento (ma solo per quanto riguarda la predicazione itinerante esterna e la partecipazione ai "capitoli", cioè al governo del movimento valdese) delle *sorores* appariranno soltanto a partire dal 1260-1270 circa»[17].

2. Inquisitiones *a Firenze e Orvieto*

Il tribunale dell'inquisizione va organizzando dagli anni trenta del Duecento le sue normative e le sue procedure e non stupisce che in questa delicata fase di fondazione l'azione degli inquisitori contro l'eresia risulti sovente condizionata dalle relazioni che i giudici riuscivano a stabilire con le istituzioni laiche e ecclesiastiche locali; naturalmente, questa interazione relazionale influisce nella conduzione dei processi e nella promulgazione delle sentenze. La maggior parte degli atti processuali di questo periodo, come è noto, ha caratteristiche simili a quello che oggi chiameremmo dispositivo della sentenza, sono cioè lontani dall'avere redatto una verbalizzazione più o meno accurata di quanto è accaduto durante il dibattimento, come accade più tardi nei processi per stregoneria, e sono lontani anche dalle attente istruttorie e dai puntigliosi interrogatori che ha conservato lo straordinario *Registro* di Jacques Fournier: non a caso la ricchezza di informazioni in esso contenuta ha poi consentito la scrittura di libri come *Montaillou. Storia di un paese occitano*.

Gli atti inquisitoriali a cui farò riferimento sono editi. Di quelli fiorentini esiste un'antica pubblicazione di Felice Tocco del 1899[18], sono documenti che riguardano uomini e donne implicati a differenti livelli con l'eresia catara nel biennio 1244-1245; difficile dire se si tratti proprio di processi perché, salvo tre di essi, sono privi di sentenza; il formulario giuridico non consente di riconoscere se abbiamo davanti un inquisito o un teste per cui quelle che sembrano deposizioni possono anche essere confessioni ed è possibile, fra l'altro, che una dichiarazione, nata come testimonianza, possa divenire deposizione-confessione ad arbitrio del giudice inquirente. Nel dubbio, userò per gli atti fiorentini in pre-

[16] G.G. MERLO, *Sulle "misere donnicciole" che predicavano*, in ID., *Identità valdesi nella storia e nella storiografia*, Torino, Claudiana, 1991, pp. 93-112.

[17] C. PAPINI, *Valdo di Lione e i "poveri nello spirito"*, Torino, Claudiana, 2002, p. 150.

[18] F. TOCCO, *Quel che non c'è nella Divina Commedia o Dante e l'eresia*, Bologna, Zanichelli, 1899, i documenti alle pp. 34-57; si tratta di un'edizione, non priva di errori di trascrizione, di 15 pergamene del *Diplomatico*, Santa Maria Novella dell'Archivio di Stato di Firenze.

valenza i termini “inquisizione”, “testimonianza”, “deposizione”. Per gli atti orvietani invece, non sussiste alcun dubbio riguardo alla loro natura, sono delle sentenze e sono contenute in un codice conosciuto come *Liber inquisitionis heretice pravitatis ab anno 1239 usque ad annum 1269*, di cui esiste una recente edizione ad opera di Mariano D’Alatri[19].

A proposito di questa documentazione, vorrei far notare in via preliminare assonanze e discrasie di particolare interesse e rilievo. Ambedue le inchieste, ed è un aspetto non proprio secondario, hanno una durata di circa otto mesi durante i quali molti uomini e molte donne sono chiamati dagli inquisitori a rispondere direttamente o indirettamente del proprio o altrui coinvolgimento in vicende che riguardano l’eresia. A Firenze è inquisitore, assieme al vescovo Ardingo, il domenicano Ruggero Calcagni, a Orvieto due francescani: Benvenuto da Orvieto e Bartolomeo da Amelia. I rettori del tribunale e i tempi diversi in cui sono stati celebrati inquisizioni e processi lasciano intendere che sono stati usati metri di giudizio assai differenti e infatti la redazione degli atti, oltre a rilevarne la diversa organizzazione, è anche la “spia” delle motivazioni che ne animano l’operato. Lo vedremo più avanti.

E comunque, in ambedue le città le donne e gli uomini chiamati in giudizio sono eretici catari, anche se l’appellativo ricorrente è «patareni». Non vi è alcun dubbio in proposito perché di continuo si fa riferimento a riti catari: «fecerit eis [...] reverentiam, pluries adorando eos iuxta hereticorum ritus abusum, nec non consolationibus interfuerit aliquorum hereticorum»[20]. Negli atti fiorentini poi, figura un certo Andrea di Civitella della Chiana nel contado di Arezzo che parla della dottrina catara di cui mostra una conoscenza semplificata, essenziale. Insiste infatti sui divieti che riguardano il matrimonio, il giuramento, i cibi carnei, riafferma che il battesimo salvifico è solo quello dello spirito. Non una parola, invece, sul dualismo cosmogonico. Questo testo non può ovviamente costituire un proficuo strumento per conoscere il livello e la qualità dell’informazione dottrinale di quest’uomo che non sembra avere un alto grado gerarchico nella comunità eretica, ma che comunque sceglie di morire per la sua fede: è infatti condannato al rogo[21].

---

[19] Il codice *Liber sententiarum hereticorum comunis Urbisveteris, exemplatus manu Uguitionis et Rainaldi Boncontis notariorum* [...] si trova nell’Archivio di Stato di Orvieto; successivamente gli fu dato il titolo *Liber inquisitionis heretice pravitatis [ab anno 1239 usque ad annum 1269]*, si veda per questo M. D’ALATRI, *L’inquisizione francescana*, cit. (da ora in poi D’ALATRI, *Liber inquisitionis*); il *Liber inquisitionis* è alle pp. 209-238.

[20] Ho preso un esempio fra i tanti possibili da D’ALATRI, *Liber inquisitionis*, p. 251.

[21] TOCCO, *Quel che non c’è nella Divina Commedia*, cit., pp. 35-36.

In questo tipo di fonte è sempre difficile cogliere il discrimine fra le effettive confessioni degli accusati e gli interventi dei giudici su di esse. Ma pur con questo notevole impedimento il documento è comunque interessante: dice infatti che l'uno o l'altro, o anche tutti e due insieme, i soggetti che lo hanno ispirato non si sono avventurati nella «doctrina hereticorum». L'eretico che non rinnega la sua fede e il frate di Santa Maria Novella che lo condanna, cioè i livelli medi, o forse medio-bassi, delle due religioni che si fronteggiano, si sono confrontati più sulle pratiche di vita che non sulla dottrina dualista[22]. Forse perché una conoscenza approfondita nessuno dei due la possedeva. Più informato sulla sua *religio* sembra essere invece il senese Stradigotto, che abita ad Orvieto: nella sua confessione il credente dice di avere ospitato numerosi eretici – «Iacobum Florentinum, Guiductium de Gradulis, Benencasam Serovellam, Gualdinum, Benvenutum, Çacheum et alios patarenos et patarenas» – e di avere numerose volte ascoltato la loro predicazione e quindi i loro errori:

> [...] scilicet quod mundus iste et omnia visibilia a dyabolo erant creata, animas humanas esse spiritus qui ceciderunt de celo qui salvari debent in corporibus patarenorum, humanorum eorum resurrectionem non esse futuram, presbiteros Romane Ecclesie nullam habere potestatem absolvendi contritos et confessos et homines a peccatis, matrimonialiter viventes in statu fore dampnationis, baptismum aque materialis datum in forma ecclesie batiçatis non proficere ad salutem[23].

Una certa severità sembra guidare l'azione dei giudici fiorentini che comminano alcune condanne al rogo e paiono molto interessati a conoscere attività, eventi, luoghi della celebrazione dei riti, incontri, rapporti familiari, relazioni tra i singoli e la comunità eterodossa: il fine più che evidente è quello di ricostruire i legami fra le persone nonché il tessuto cittadino nel quale gli eretici avevano potuto godere di aiuti e protezione. Verrebbe da pensare che i procedimenti fiorentini si siano svolti in un tempo di recrudescenza dell'eresia e che ne abbiano voluto punire in maniera esemplare i seguaci. Ma l'azione dell'inquisitore ha tutto il carattere di un'inchiesta politica allo scopo di colpire alcune potenti famiglie cittadine. Sono anni difficili per Firenze, anni di dure lotte tra opposte fazioni che culminano con i gravi incidenti del 24 agosto 1245 quando i cavalieri del podestà Pace Pesamigola andarono allo scontro armato con gli uomini del

[22] *Ibid.*
[23] D'ALATRI, *Liber inquisitionis*, p. 318.

vescovo e dell'inquisitore. Sono gli esiti di una accesa e più antica tensione che la predicazione antiereticale di Pietro da Verona in Santa Maria Novella (1244) aveva contribuito a far esplodere[24].

Anche i processi orvietani sono concentrati in poco più di otto mesi, maggio 1268 - gennaio 1269, in questo lasso di tempo vengono emanate 65 sentenze e sono condannate 87 persone (58 uomini e 29 donne). Si direbbe stupefacente l'improvvisa attività di questo tribunale, se non si tenesse conto di due fattori importanti. Da lunghi decenni Orvieto aveva una tradizione ereticale di tutto rispetto ed era stata centro di avvenimenti di rilievo: si pensi solo all'uccisione di Pier Parenzo, il podestà inviato nella città umbra da Innocenzo III[25] e alla brutta avventura toccata nel 1249 ai domenicani, inquisitori a quel tempo, quando alcuni uomini in armi erano entrati con la forza nel convento e percosso a sangue frati e inquisitore; era, quest'ultimo, proprio quel Ruggero Calcagni che pochi anni prima aveva svolto la stessa funzione a Firenze. Si disse che gli assalitori erano eretici e ghibellini. L'episodio è ricordato, con la stessa connotazione politico-religiosa, anche nel *Liber inquisitionis* nella sentenza a carico di Provenzano Lupicini (20 giugno 1268), proprio uno degli incursori di allora[26].

Tornando alle sentenze orvietane, fa certo riflettere il fatto che, dopo la disfatta di Manfredi a Benevento (1266) e di Corradino a Tagliacozzo (1268), gli inquisitori si siano messi a caccia di eretici e abbiano incriminato diversi appartenenti – uomini e donne – a potenti famiglie ghibelline come i Tosti ed i Ricci. Il preciso segnale che emerge dalla documentazione orvietana è di natura politica: la girandola dei processi si configura come possente operazione di messa al bando da Orvieto e dal suo distretto – talvolta anche da tutta la «Romana provincia» inquisitoriale – dei sostenitori dell'impero e delle loro famiglie. Del «nefandus» Cristoforo Tosti gli inquisitori dicono che ha «contratto» dai suoi progenitori una «nefariam disciplinam» e quindi la sua casa «cum turri» sarà abbattuta perché recidivo; aveva abiurato molti anni prima, ma poi, «tamquam canis ad vomitum reddiens», aveva continuato a proteggere gli eretici[27].

---

[24] TOCCO, *Quel che non c'è nella Divina Commedia*, cit., pp. 40-43, 56-57. Si veda su questi avvenimenti A. BENVENUTI, *Pastori di popolo. Storie e leggende di vescovi e di città nell'Italia medievale*, Firenze, Arnaud, 1988, pp. 21-126.

[25] CHERUBINI, *Movimenti patarinici*, cit., p. 8 sgg.

[26] FUMI, *I paterini in Orvieto*, e CHERUBINI, *Movimenti patarinici*, cit.; la sentenza in D'ALATRI, *Liber inquisitionis*, pp. 254-257.

[27] La sentenza in D'ALATRI, *Liber inquisitionis*, pp. 213-210; per i legami di parentela delle accusate e degli accusati con i Tosti ed i Ricci, cfr. D'ALATRI, *L'inquisizione francescana*, cit., p. 88 sgg.

Infatti, come ho già detto, non sono emesse condanne a morte e proprio il bando – con tutti gli anatemi che l'accompagnavano – è la pena più grave inflitta dai due inquisitori e il più delle volte, si deve dire, emessa in contumacia perché imputate e imputati erano già scappati dalla città. Che poi tutto quanto si muova sul terreno comodo, e fertile in questo caso, dell'eresia rientra nella normale condotta di diversi tribunali inquisitoriali italiani. E dunque, anche se non ripropongo l'antica *quaestio* dell'apparentamento tra ghibellinismo ed eresia, è comunque fuor di dubbio che le inchieste di Firenze e di Orvieto contro gli eretici hanno una inconfondibile matrice politica che tende a colpire in prima istanza avversari, famiglie e fazioni ostili al papato ed alle politiche delle gerarchie ecclesiastiche cittadine. E comunque, pur condizionate da obiettivi esterni alla vita religiosa, le indagini mettono in evidenza dati molto importanti sulla presenza e sull'attività di eretiche ed eretici in Orvieto.

Da un punto di vista formale, si deve ancora osservare che la redazione delle sentenze è accurata nelle sue varie parti, preciso il formulario, i nomi degli inquisitori, il notaio dell'ufficio; sono pronunciate in piazza secondo il rituale: «in pleno populo marum et mulierum dicte civitatis ad hec convocato» alla presenza del vescovo, del podestà, di giudici, di notai dell'inquisizione e dei testimoni. Non di rado sono assenti i condannati perché sono fuggiti[28]. Le condanne sono modulate e seguono in maniera abbastanza coerente le indicazioni fornite dal «manuale» di cui abbiamo parlato. Sembra assai probabile che gli inquisitori facessero uso della tortura, anche se ovviamente non è reso esplicito, lo si intuisce dalla trascrizione delle sentenze: ad un primo interrogatorio in cui l'accusato o l'accusata dicono convintamente – «malitiose negavit» – di non avere, e di non avere avuto, nessuna implicazione con l'eresia, segue poi un momento in cui gli imputati – «per solertis interrogationis» – ammettono di avere mentito e quindi confessano. E l'improvvisa confessione è attribuita, nella sentenza, all'abilità consumata dell'inquisitore nel condurre l'interrogatorio[29].

Al di là di questa grave violenza sul corpo, gli inquisitori sono inclini a mantenere in vita gli accusati, in effetti, come ho già detto, non ci sono condanne al rogo. Sono naturalmente inflitte delle pene che hanno diverse gradazioni e non sempre coerenti fra loro, intendo dire che talvolta, a parità di ripudio della propria *religio*, è punito più severamente un credente di un perfetto: segno che oltre alla colpa di eresia, altre potevano essere le aggravanti. Non sono infre-

[28] Si vedano ad esempio i processi di Adilascia e del marito Bartone in D'ALATRI, *Liber inquisitionis*, pp. 251-254.

[29] Si dice anche per «interrogationes varia et prudentes», cfr. ivi, pp. 232-234; 257-261; 281-282.

quenti il bando e il carcere, ma tutti sono spogliati di ogni proprietà. Sono confiscati i beni mobili e immobili posseduti dalle eretiche e dagli eretici al momento della condanna e si provvede inoltre all'annullamento di contratti e passaggi di proprietà a partire dal tempo in cui hanno cominciato a frequentare gli ambienti dell'eresia: «cassamus proinde et revocamus ac nullius decernimus esse momenti omnes contractus venditionis, donationis, permutationis, alienationis seu cuiuscumque alterius generis obligationis de bonis ipsius per se vel alium factos a tempore contracti criminis cuicumque persone vel loco»[30].

Questa formula, ben nota agli storici dell'eresia e dell'inquisizione, fu adottata circa nello stesso periodo anche dagli inquisitori fiorentini. Bisogna convenire che essa rappresentava un elemento di turbativa nelle relazioni di affari fra i cittadini e nelle transazioni di beni immobili. I rogiti notarili, da sempre atti ufficiali con valore probatorio delle compra-vendite, potevano ora diventare carta straccia con i danni immaginabili che, a tutti i livelli, ciò comportava. Per questa ragione, verso gli anni ottanta del Duecento, i notai fiorentini scrivono espressamente negli atti che la proprietà venduta è immune da ogni confisca presente e futura – a causa dell'eresia – e che, in caso contrario, sarà interamente indennizzata[31].

Assieme alla confisca di tutti i beni, sempre è prescritto l'obbligo di portare le croci finché ciò parrà opportuno all'inquisitore. Tra le varie pene, credo che le croci siano un'espiazione molto onerosa, quasi un marchio sulla pelle che esponeva quelle donne e quegli uomini al ludibrio ed alla vergogna. L'identità schiacciata dalle croci e l'appartenenza al corpo sociale negata, diventavano ormai dei diversi, reietti ed espulsi, costretti ad una pesante marginalità costantemente riproposta delle loro croci. La durezza della loro esistenza, quelle donne e quegli uomini non ce l'hanno raccontata. Ma per capire, è sufficiente ricordare la protagonista de *La lettera scarlatta* di Nathaniel Hawthorne, o, molto più vicini a noi nel tempo, gli ebrei nei ghetti con le loro stelle di David gialle.

E comunque, qualche notizia della loro vita ai margini filtra talvolta dagli interrogatori, come mostra il *Registro* di Jacques Fournier; è vero, si tratta di una fonte più tarda del periodo che qui interessa ed anche di un'altra area geografica, e tuttavia la vita di questi "crociati" non penso fosse troppo diversa da regione a regione. Ascoltiamo il racconto di una donna: al tempo della grande persecuzione e dell'esodo dei catari occitani verso la Catalogna (1308-1309), Asperta fugge assieme al marito ed ai suoi tre bambini per non finire nelle car-

---

[30] Ivi, pp. 259, 253.

[31] D. CORSI, *Aspetti dell'inquisizione fiorentina del Duecento*, in *Eretici e ribelli del XIII e XIV secolo*, a cura di D. Maselli, Pistoia, Tellini, 1976, p. 85.

ceri dell'inquisitore. La fuga sarà vana: «Perché avete lasciato il vostro paese?», le domanda Jacques Fournier. «Per povertà» risponde Asperta. Perché i loro beni erano stati confiscati e perché suo marito era stato condannato a portare le croci che si era poi tolte, sulla via dell'esilio, perché nessuno voleva dargli lavoro[32].

Gli inquisitori orvietani privano gli eretici pentiti di «cunctis etiam honoribus et temporalibus dignitatibus et publicis officiis», non possono testimoniare, né fare testamento, né ereditare. Per le donne non si parla, ovviamente, né di «honoribus et temporalibus dignitatibus», né di «publicis officiis» perché non ne godevano, per loro si dice che «privamus eas et quamlibet ipsarum omni actu legitimo ita quod testari non possint nec eorum testimonium admittatur nec ad hereditatis successionem accedant»[33]. Nel caso fossero stati perfetti e perfette, oltre a quanto detto, venivano scomunicati in perpetuo con la conseguente interdizione dai sacramenti nonché dalla sepoltura ecclesiastica. Per alcuni c'è anche il carcere: «squalore etiam carceris ipsum duximus macerandum». Sono donne e uomini condannati alla morte civile e a vivere una esperienza religiosa senza certezza di essere riammessi nel consorzio dei fedeli. Quale sarà stata la loro vita, quali le loro relazioni? Avranno potuto ricostruire per sé una esistenza possibile? E quale? Di questo, dalle nostre fonti, non ricaviamo niente. Viene il sospetto, nemmeno troppo remoto, che coloro «qui redierunt» avessero avuto migliori condizioni esistenziali nelle comunità eretiche dove avevano una precisa identità, sapevano di appartenere ad un gruppo, dove avevano ruoli e funzioni, erano una minoranza perseguitata e costretta alla clandestinità, è vero, ma non erano soli. Ai margini indubbiamente, ma con tutta la comunità pronta ad accogliere, a difendere, a proteggere. Ora, invece, sono individui isolati, perché "lebbrosi", espulsi dal corpo della Chiesa e, naturalmente, della società.

Questa loro storia ci manca davvero.

3. Firenze: perfette che insegnano e predicano

La documentazione inquisitoriale a cui faccio riferimento è strettamente connessa alle vicende politico-religiose: si tratta infatti di una *inquisitio* condotta dal domenicano Ruggero Calcagni, inquisitore, e dal vescovo Ardingo

---

[32] La confessione di Asperta in *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, a cura di J. Duvernoy, II, Toulouse, Privat, 1965, pp. 447-448, 451-453, questo passo a p. 447.

[33] D'Alatri, *Liber inquisitionis*, p. 264.

contro due potenti famiglie ghibelline, i Pulci e i Baroni, accusate di connivenza con gli eretici. Anni difficili questi per una città che da molti decenni era un centro ereticale importante e dove, da una quindicina di anni, operavano inquisitori domenicani, da quando cioè papa Gregorio IX, alla fine degli anni venti del '200, aveva incaricato il priore di Santa Maria Novella, Giovanni da Salerno, di ricercare e punire gli eretici.

Raramente, come ho già accennato, è possibile distinguere in questa documentazione le deposizioni dei testimoni a carico dalle confessioni di credenti: non aiutano i verbi usati, non aiuta il lessico, meno che mai aiuta la labile normativa inquisitoriale, né la redazione degli atti. Mancano comunque le sentenze, salvo le condanne al rogo per due uomini e una donna. Probabilmente c'è qualche forzatura nella nostra esigenza di classificare questi atti secondo una logica processuale che l'inquisizione di metà Duecento non aveva per una molteplicità di ragioni che sarebbe troppo lungo approfondire in questa sede.

Semplifico al massimo cifre e percentuali e mi limito a dire che negli atti inquisitoriali figurano i nomi di 141 persone (75 uomini e 66 donne)[34]. Questi numeri, naturalmente, non ci dicono la consistenza della chiesa catara fiorentina perché tanti eretici possono essere sfuggiti alle maglie dell'inquisizione, tuttavia fanno emergere un aspetto di un certo interesse – considerato ovviamente non come valore assoluto, ma come indice di una tendenza – riguardante le donne attive nell'eresia: in questi anni, a Firenze, il loro numero è quasi pari a quello degli uomini. Credo che una presenza femminile così consistente abbia pesato nell'economia della comunità eretica cittadina. Ma chi sono queste donne? Guardiamole sia nel gruppo eretico che nella famiglia e nelle relazioni sociali. Sono per la maggior parte credenti[35], anche se non mancano importanti figure di perfette, appartengono a classi sociali diverse e hanno esercitato la consueta funzione di accoglienza, di aiuto e di cura a perfetti e perfette. Di solito facendo uso della casa del marito.

Emerge qui il primo dato interessante: sono numerose le donne sposate attive nei gruppi eretici, donne che si muovono autonomamente e frequentano, da sole, le case dell'eresia. Queste convinte sostenitrici costruiscono il legame vitale fra il loro mondo – familiare e sociale – e la chiesa catara, con un impegno quotidiano, reso anche più sicuro dal fatto di poter disporre liberamente delle

[34] Fra questi, 74 sono gli eretici che hanno ricevuto il *consolamentum* (38 uomini e 36 donne), i credenti 51 (26 uomini e 25 donne), i morti sul rogo 12 (7 uomini e 5 donne); si veda il mio *"La chiesa nella casa di lei". Eretiche ed eretici a Firenze nel Duecento*, «Genesis», I, 2002, n. 1, pp. 187-218.

[35] "Discepoli" o semplicemente "credenti" si definiscono, nel tempo delle origini, gli stessi cristiani, At. 10,45; Ef. 1,2; Col. 1,2.

case dove vivevano con la famiglia. La loro opera di propaganda è sovente la via maestra per condurre alla comunità eterodossa molte altre donne che non sarebbero state altrimenti raggiungibili.

Quanto più diventano figure autorevoli e punti di riferimento della comunità catara fiorentina, tanto più queste *dominae* sono capaci di costruirsi e di assumere una nuova dimensione anche all'interno della propria famiglia. Come se la loro statura si mantenesse immutata nei differenti frangenti della vita. Figure esemplari per i figli e donne capaci di modificare ruoli e relazioni di coppia: sono loro a tenere i contatti col mondo dell'eresia, a preparare incontri e raduni nella loro casa.

Non si può stabilire con certezza se quanto è registrato in questi documenti corrisponda alla realtà dei fatti accaduti, quello che si nota tuttavia, è che diverse donne, ad un certo punto della loro testimonianza, mutano il loro atteggiamento ed anche il linguaggio, il quadro che viene disegnato della loro vita le raffigura nelle vesti di protagoniste: non parlano più della casa del marito, ma della loro casa. Da «in domo viri sui» si passa a «in domo sua». E «in domo sua» accolgono e ospitano perfetti e perfette, «in domo sua» vanno – o sono condotti – i credenti a vedere i perfetti, «in domo sua» si celebrano i *consolamenta*.

Accanto a queste credenti, ci sono le donne che hanno ricevuto il *consolamentum* le quali svolgono naturalmente altri compiti ed hanno un'altra missione. Si occupano delle neofite, ne curano la formazione insegnando loro la «doctrina» e le preparano alla «vita hereticorum». Per svolgere questa importante funzione è necessario poter disporre di luoghi sicuri, protetti e difesi. Non mancano le case amiche che le accolgono e le aiutano nella loro opera di catechesi ospitandole per lunghi periodi [36]. E qui, quasi come in una «domus hereticarum», le perfette vivevano assieme alle catecumene per diversi mesi [37]. Le perfette insegnavano, come confermano le testimonianze. Una certa Fioretta «que rediit» fu per quattro mesi nella casa di Pace Baroni «ad docendam vitam hereticorum» ad una donna che si chiamava Albense e a una sua socia «que combusta fuit». Albense dal canto suo ammette che prima del consolamento è

[36] È interessante notare come l'uso dei verbi in questi documenti inquisitoriali sia capace di rendere subito chiara tanto la diversa tipologia dell'ospitalità che la differente statura delle donne nel gruppo eretico: «fuit in domo» è detto della credente quando si reca nella casa di qualcuno ad incontrare le consolate, «stetit in domo» invece fa riferimento ai più lunghi soggiorni della perfetta; due esempi fra i tanti: Scotta «stetit in domo maiori Pacis [di Barone] postquam consolata fuit», Contessa invece dice che «in domo Pacis fuit ad videndas paterinas et quod in ipsa vidit et adoravit duas hereticas consolatas», CORSI, *"La chiesa nella casa di lei"*, cit., p. 47.

[37] Il catecumenato aveva, di solito, la durata di quattro o sei mesi.

stata nella casa di Pace Baroni per quattro mesi «ad recipiendam doctrinam hereticorum» da Fioretta e da Migliorata, che fu bruciata a Prato[38]. Non mi dilungo su altre testimonianze simili che le carte hanno registrato.

Le donne conoscevano la dottrina e la diffondevano con l'insegnamento, erano maestre di altre donne, allo stesso modo come accadeva nelle comunità cristiane dei primi secoli. Nel catarismo fiorentino operano e "predicano" due perfette, Aspetta e Tedora, due donne molto conosciute nella comunità eretica, i cui nomi compaiono in diverse testimonianze. Ho usato le virgolette per il verbo predicare perché non è chiaro a quale funzione esso corrisponda nella pratica. Leggiamo in alcune confessioni, quella di una certa Giovanna per esempio, che Aspetta «primo predicavit eam de heresi»[39]. Questo passo della sua deposizione conferma l'importanza dell'insegnamento fra donne e offre forse qualche chiarimento sulla loro predicazione.

Non sappiamo se le eretiche, ancora in questo tempo e nelle varie "regioni" catare, avessero mantenuto tra le loro funzioni quella di predicare. Jean Duvernoy scrive che «bisogna lasciare a questa parola [*prêche*] il suo senso preciso, cioè rituale. Le perfette non si sono certamente astenute dal fare propaganda nelle loro conversazioni, ma non si trova alcuna menzione di una predica pubblica»[40]. Forse questa affermazione così categorica può essere condivisa, ma bisognerebbe intanto capire che cosa intendevano con questo termine le perfette, i perfetti e i loro *fideles* nel tempo in cui la persecuzione contro di loro si faceva più accesa. Certo che «predica pubblica» non significa ormai più parlare fuori dalle mura di una casa amica, ma questo complica le cose invece di semplificarle: per la comunità eterodossa è normale l'uso pubblico dello spazio privato. Le case che accolgono gli eretici diventano uno spazio pubblico e uno spazio sacro, un luogo dove gli uomini e le donne si incontrano, lavorano per la loro fede e compiono i loro riti. Questo fermento di vita comunitaria che invade e interagisce con lo spazio privato e con la vita delle famiglie che quelle case abitano, rende labili e confonde non poco i confini fra le due sfere.

Ma torniamo ad Aspetta e Tedora. Credo che per loro si possa parlare di predicazione, unita all'opera di catechesi e all'insegnamento. Ci aiuta in questa interpretazione un passaggio del processo ad Armanno Pungilupo dove si dice di un eretico: «Tenentem librum Evangeliorum in manibus et legentem et expo-

---

[38] Per ambedue le citazioni, cfr. TOCCO, *Quel che non c'è nella Divina Commedia*, cit., pp. 41-42.

[39] Per la deposizione di Giovanna: cfr. ivi, pp. 51-52.

[40] J. DUVERNOY, *Compte rendu* al libro di D. MÜLLER, *Frauen vor der Inquisition*, «Heresis», 24, 1996, n. 24, p. 192.

nentem scripturas per modum predicationis dicto Punzilupo et presentibus»[41]. Su Tedora abbiamo una singolare testimonianza. Ella possiede un particolare carisma, diversi testimoni la ricordano circondata da un cenacolo di devote. La perfetta prende parte ai *consolamenta* e un giorno, una testimone che l'ha ospitata più volte, dice di averla vista mentre chiudeva gli occhi «ad modum hominis dormientis [...] et incipiebat loqui et predicabat» e diceva che Torsello, Marco ed altri, con le vesti ornate di pietre preziose, «erant et stabant» ai piedi della Maestà[42]. L'immagine disegnata da questo racconto raffigura Tedora nelle sembianze di una donna che profetizza assorta nella visione estatica dei vescovi catari Marco e Torsello. In questo contesto il verbo «predicare» sembra fare riferimento ad una funzione diversa dalla predicazione pubblica, e tuttavia non lontana dal «profetizzare nelle assemblee».

Tedora vede in trionfo, ai piedi della Maestà, uomini importanti, i responsabili della chiesa catara fiorentina: una *mistica visio* che si ispira alle tante immagini della Maestà che il mondo medievale conosceva bene. Questo episodio non è di facile lettura. Si tratta davvero di una esperienza estatica della perfetta o l'immagine appartiene piuttosto al mondo religioso degli uomini che di lei hanno parlato e hanno scritto? Difficile dire, e tuttavia, se non releghiamo Tedora nel ruolo di modesta replicante e accettiamo come autentico questo momento della sua esperienza religiosa – così somigliante a quella di tante altre donne che l'istituzione ecclesiastica ha accolto come figlie e spose di Cristo – allora abbiamo un esempio di quanto il movimento eretico fosse ormai contaminato e avesse assunto modelli che appartenevano alla chiesa di Roma.

A quella che potremmo chiamare la sfida delle donne eretiche, la chiesa fiorentina risponde proprio in questi anni quaranta del Duecento con significative proposte di altre figure femminili. Risponde, all'ombra dei domenicani di Santa Maria Novella e sull'onda della predicazione antiereticale di Pietro da Verona, col modello femminile per eccellenza: Maria, la madre di Gesù[43]. Quasi contemporaneamente, nella parte opposta della città, nell'orbita devozionale dei Francescani, si procede ad una operazione simile con una figura di minore prestigio senza dubbio, ma il cui modello è certamente più fruibile. È Umiliana de'

[41] G. ZANELLA, *Itinerari ereticali: catari e patari tra Rimini e Verona*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1986, p. 50. Anche Saraceno Paganelli confessa che Mainetto di Alberto «frequenter predicavit ei de vita et perfidia pactarenorum introducendo testum epistolarum et evangeliorum», cfr. R. MANSELLI, *Per la storia dell'eresia catara nella Firenze del tempo di Dante. Il processo contro Saraceno Paganelli*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 62, 1950, p. 135.

[42] CORSI, *"La chiesa nella casa di lei"*, cit., p. 46.

[43] Si veda BENVENUTI, *Pastori di popolo*, cit., p. 49 sgg.

Cerchi (1219-1246) che vive proprio la temperie politico-religiosa di questi anni. Umiliana era rimasta vedova a 22 anni e aveva scelto una vita di penitenza in opposizione alla volontà del padre e dei fratelli che volevano per lei un destino utile e vantaggioso per la famiglia e per la consorteria: un nuovo matrimonio. Il progetto familiare e le minacce dei congiunti ne rafforzano la scelta e la determinazione. Umiliana, come tante altre donne con lei e dopo di lei (pensiamo soltanto a Caterina da Siena), è modello di devozione laica, l'esempio forte di una via di penitenza e di perfezione intrapresa nella trasgressione delle regole sociali.

In altro frangente della storia di Firenze, la sua scelta di vita sarebbe forse scivolata via in silenzio o considerata come una delle tante stranezze di cui le donne sono state capaci. Ma ora la tensione faziosa tra guelfi e ghibellini non dava respiro alla città, l'interdetto gravava su di lei e Federico d'Antiochia, figlio naturale dell'imperatore, arrivava in Firenze proprio nel febbraio del 1246 – pochi mesi prima della morte di Umiliana – dove avrebbe ricoperto direttamente la carica podestarile per due anni e per altri due vi avrebbe insediato i suoi fedeli. Umiliana serviva ad una certa parte politica della città, ma altrettanto, credo, servisse alla chiesa nel suo pressante bisogno di figure uscite dal suo seno da opporre a quelle del mondo eretico. Non a caso si sceglie una donna, una donna che ha rispettato la famiglia e alla famiglia ha obbedito fino a quando una voce più potente di tutte l'ha chiamata ad una nuova obbedienza e ad una nuova forma di vita. Il modello è opportunamente suscitato e accanto a lei, nella sua leggenda agiografica, altre donne si incontrano, Ravenna, Gisla, Benvenuta. Sono le *sociae* di Umiliana che realizzano nel privato una forma penitenziale autonoma anche se cresciuta all'ombra della presenza francescana[44].

4. Orvieto: gerarchia di perfette

Della fonte orvietana, il *Liber inquisitionis heretice pravitatis ab anno 1239 usque ad annum 1269*, ho in parte già detto. Emerge con tutta evidenza che in città, anche dopo gli anni cinquanta del Duecento, era attiva una comunità catara, con perfette e perfetti, con i loro soci e molti credenti. Gli atti or-

[44] La leggenda agiografica di Umiliana fu scritta negli anni 1246-1248 da VITO DA CORTONA, *Vita beatae Humilianae de Cerchis*, in *Acta Sanctorum Maii IV*, pp. 395-403; per la figura di Umiliana nella vita religiosa e politica di Firenze di metà Duecento, cfr. A. BENVENUTI, *"In castro poenitentiae". Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma, Herder, 1990, pp. 59-98.

vietani contengono più di un motivo di interesse, in primo luogo consentono di conoscere meglio la storia delle donne nelle eresie e, attraverso di loro, anche la storia del catarismo dell'Italia centrale: per quanto riguarda la gerarchia delle perfette, i ruoli che avevano e le funzioni che hanno svolto nella comunità, le loro pratiche di vita religiosa. Gli accusati orvietani, uomini e donne, confessano quasi sempre di avere ospitato diversi perfetti, di averne ascoltato la predicazione e non di rado ne fanno i nomi: i «patareni» e le «patarene» che visitano le case e hanno la cura della comunità eretica non sono pochi e sparuti fuggiaschi, sono più di una dozzina e alcuni provengono dalle terre tradizionalmente inclini all'eresia, come Viterbo e Firenze. Fra loro c'è anche il vescovo cataro Giovanni Robba[45]. E ci sono tre donne: Marsilia «de Regno», Clara «patarena» e Benencasa «Seravelle»[46]. Di Benencasa dirò più avanti.

Di un'altra eretica, Ricca, si parla molto in queste sentenze, diverse donne, ma anche uomini, dicono di averla conosciuta. Di lei raccontano che l'hanno accolta nelle loro case, l'hanno ospitata, le hanno dato talvolta del denaro e tutti dicono di averne ascoltato ammonimenti e prediche: Mattea, della famiglia dei Tosti, «reverentiam fecerit Ricce patarene» nella sua casa «adorando ipsam iuxta hereticorum ritus abusum cuius monitiones et predicationes audivit»; *dominus* Jacopo di Arnaldo «receptaverit in palatio suo Riccam et Benvenutam patarenas»; Pietro di Guido Becci «receptaverit in domo sua Riccam patarenam»; domina Albasia «interfuerit monitionibus et predicationibus Ricce patarene de erroribus eorundem»; domina Mattea «reverentiam fecerit Ricce patarene [...] cuius monitiones et predicationes audivit inibi de erroribus patarenorum»; domina Camera accolse «in domo sua Riccam hereticam et alios patarenos; audivit inibi predicationes prefate heretice de erroribus eorundem [...]. Receptavit in domo dicti sui filii Riccam patarenam, audivit eius predicationem et helemosinam ei dedit»; domina Vianese «receptaverit in domo sua Riccam, Benvenutum et Zaccheum [...] dederit eis manducare et bibere, predicationes hereticorum audiverit»[47]. Come già le eretiche fiorentine, anche la perfetta di Orvieto predica, ma sarebbe improprio affermare che queste donne esercitano le stesse funzioni. Luoghi e tempi sono diversi. Ed anche gli inquisitori e quindi il loro modo di valutare vicende e persone.

---

[45] Il vescovo è citato solo nel processo a Verderosa, cfr. D'ALATRI, *Liber inquisitionis*, p. 306; in questo e in altri processi sono ricordati: Leonardello da Narni, Nicola da «Casalveri», Matteo da Narni, Zaccheo, Benvenuto, Giuseppe da Viterbo, Iacopo da Firenze, Petruccio «de Regno», Buonamico, «Trencallolio», Gualdino da Viterbo.

[46] Ivi, p. 228.

[47] Ivi, rispettivamente alle pp. 245, 273, 265, 239, 245, 311, 327; altre testimonianze su Ricca alle pp. 228, 275, 299.

La documentazione umbra, che ci ha fatto conoscere Ricca, ci propone un'altra interessante figura di donna. È una donna senza nome di cui parlano Bonaccorso e Giambono, due uomini, due fratelli che venivano dalla Lombardia. Erano già stati inquisiti in precedenza da frate Giordano ed avevano confessato di avere accolto gli eretici «pluries in domibus eorum quas habebant ad pensionem». Dopo l'abiura sono ricaduti nell'eresia ed ora sono di nuovo in giudizio, davanti agli inquisitori; raccontano di essere andati volontariamente al castello di Rio ad incontrare gli eretici e là:

> amicabiliter locuti fuerunt quidam muliebri heretice consolate cuius predicationem audiverunt inibi de erroribus hereticorum contra fidem catholicam et ecclesiastica sacramenta; fecerunt ei reverentiam adorando eam iuxta hereticorum ritus abusum et placuit eis dicta predicatio et crediderunt verba ipsius bona esse[48].

Questa testimonianza ha rimarchevoli elementi di novità; fin qui abbiamo incontrato eretiche che insegnavano e predicavano ad altre donne, questa perfetta senza nome, invece, predica anche agli uomini. Un interessante indizio che alcune donne, anche quando il catarismo si era ormai avviato al tramonto, avevano mantenuto all'interno della comunità eretica le stesse funzioni che avevano esercitato dalle origini. Ma un indizio non sarebbe sufficiente, da solo, a sostenere una riformulazione delle attività delle donne nei gruppi eterodossi.

Un coevo documento dell'inquisizione di Romagna conforta questa ipotesi; in appendice ad una ricerca di diversi anni fa, Jacques Dalarun ripubblicava la deposizione di un teste al processo istruito (dopo il 1259) dall'inquisitore francescano «Bonfamilla» contro una certa domina Mirabella da Faenza che possedeva diversi beni a Rimini. Il testimone dice che Mirabella salutava i patarini dicendo loro «benedicite, boni cristiani», come il rituale cataro voleva, e aggiunge: «Item dicit quod predicavit eum de heresi et specialiter corpore Cristi, quod nihil erat quod faciebant sacerdote et quapropter et isti sacerdotes et episcopi nihil erant quoad officium»; continua dicendo che, secondo la pubblica fama, questa donna è fautrice degli eretici, anzi, «audivit a pluribus qui predicati fuerunt ab ea» e ne sciorina i nomi senza troppo turbamento. Dice inoltre che assieme a Mirabella vivevano la sua «serviens» Floretta e la moglie di un certo Ugolino[49].

---

48 Ivi, p. 220.

49 J. DALARUN, *Hérésies, Commune et inquisition a Rimini (fin XIIe - début du XIVe siècle)*, «Studi medievali» s. III, XXIX, 1988, pp. 641-683 (675).

Presupponendone in teoria l'attendibilità – non ci sono elementi che orientino in una qualsiasi direzione – la testimonianza aiuterebbe assai la ricostruzione delle pratiche delle donne nelle comunità e nei gruppi catari. Mirabella sembra avere le caratteristiche della credente più che della perfetta, pur tuttavia predica «de heresi», della dottrina. E predica anche agli uomini. Interessante l'altro aspetto che emerge, quello della vita comune delle tre donne. Magari erano svariate le ragioni della loro convivenza e quindi non intendo sostenere, anche se nulla osterebbe, che si tratti di un caso di vita religiosa comunitaria analogo ai molti altri che laiche "mediterranee" e beghine del nord Europa vivevano. Posso solo aggiungere che anche a Firenze nella seconda metà del Duecento, durante il processo a carico dell'eretico Saraceno Paganelli, un testimone racconta di averlo visto adorare «Amatam et Dyanam hereticas consolatas in domo filiarum comitis Ugolini, quam tenebant dicte heretice ad pensionem»[50]. Ma si trattava di perfette in quel caso.

Ancora più avanti, e siamo ormai verso la fine del secolo (1299), ci conduce Maria da Vicenza; questa perfetta apparteneva alla chiesa catara vicentina, ma si recava sovente a Bologna, per "sostenere" i credenti di quella città, ed a Ferrara[51]. Maria da Vicenza impartiva *consolamenta*[52] e fu per molti anni «madre spirituale» del catarismo ferrarese e bolognese: molti ne riconoscevano l'*auctoritas* ed «accipiebant ab ea panem benedictum»[53].

Nel cammino attraverso le fonti inquisitoriali abbiamo conosciuto un buon numero di perfette, ci sono state presentate da testimoni nelle loro deposizioni, da pentiti nelle confessioni, da inquisitori nella redazione delle sentenze. Il loro *status* sociale tuttavia è rimasto troppo spesso sfuocato e indefinito. Quasi sempre ignoto il luogo di provenienza, per non dire del patronimico o del ceto di

[50] MANSELLI, *Per la storia dell'eresia*, cit., pp. 123-138; il processo non ha la data, Manselli lo colloca intorno al 1280.

[51] Da non dimenticare che Rimini era un centro importante del catarismo non solo della Romagna, ma anche dell'Emilia: a Bologna l'ambiente ereticale mancava di un centro gerarchico e dottrinale che desse unità ed organizzazione ai diversi gruppi, mancava cioè una chiesa e quindi gli eretici bolognesi si lasciavano guidare dalla gerarchia catara riminese (da Pietro da Rimini) o da quella vicentina, cfr. L. PAOLINI, *L'eresia a Bologna fra XIII e XIV secolo*, I, *L'eresia catara alla fine del Duecento*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1975, pp. 174, 132.

[52] Nella sua confessione all'inquisitore di Bologna (1299), Bompietro denuncia molti eretici ed eretiche fra cui Maria da Vicenza; aiutata, sostenuta e mantenuta dai suoi fedeli bolognesi che a turno le portavano il cibo, Maria fu attiva anche a Ferrara dove appunto fu chiamata al capezzale di una morente per il *consolamentum*, cfr. ivi, p. 114.

[53] Ivi, pp. 174, 132. Gli eretici bolognesi, «privi di una linea ideologica comune, si lasciavano influenzare ora da Maria eretica della chiesa di Vicenza, ora da Pietro da Rimini»; considerevole la presenza di eretiche ed eretici fiorentini nella città emiliana alla fine del Duecento, ivi, pp. 84, 92-95, 132, 136 sgg.

appartenenza o dello stato civile. Sconosciute dunque come "cittadine", queste donne hanno invece un'identità "ereticale" più definita anche se di tutte non sono proprio chiarissime le funzioni. E ciò ha cause molteplici che vanno dalla diversità dei tempi e dei luoghi, ai livelli disomogenei delle conoscenze ereticali di testimoni e imputati, alle loro reticenze e finzioni, alla cultura ed ai metodi degli inquisitori, alla normativa di riferimento.

Con una certa difficoltà, lo abbiamo visto, è stato possibile individuare il discrimine tra predicazione, catechesi, insegnamento e cura della comunità senza peraltro poter cogliere bene le differenze, e le gerarchie, fra queste funzioni. Se è noto che i perfetti avevano una gerarchia, poco o niente sappiamo delle perfette, almeno per le comunità catare italiane. Le sentenze di Orvieto, che hanno unità di luogo, di tempo e di giudizio (gli inquisitori sono sempre gli stessi), si sono rivelate fondamentali per mettere un po' d'ordine e per chiarire meglio ruoli e funzioni delle donne.

Ritorno brevemente alla figura di Ricca: Ricca è una eretica, una perfetta, che visita e soggiorna nelle case, riceve l'*adoratio*, predica, ma non è mai ricordata insieme al gruppo dei perfetti che molti accusati confessano di avere protetto e accolto nelle loro case. Vi compaiono invece Marsilia «de Regno», Clara e, soprattutto, Benencasa «Seravelle»[54]. Delle prime due non sappiamo altro che il nome, ma niente sulle funzioni all'interno del gruppo e al servizio della comunità. Su Benencasa «Seravelle» invece, ci sono tre atti che si segnalano per la loro importanza. Di lei parla la sentenza di Mattea; la donna è accusata di avere adorato Ricca, di averne ascoltato la predicazione in casa sua e poi, durante una malattia, «per impositionem manuum Benencase Seravelle et Iacobi Florentini patarenorum iuxta hereticorum ritus abusum fuerit eretica consolata». Mattea non ammetterà niente di tutto ciò e quindi sarà punita come eretica consolata e come spergiura: oltre alle solite croci, le sono interdetti i sacramenti, la sepoltura ecclesiastica, le sono confiscati la dote e tutti i beni, «sit etiam intestabilis ut nec testamenti liberam habeat factionem nec ad hereditatis successionem accedat». L'intera vicenda torna nella sentenza contro Miscinello, marito di Mattea, il quale, dicono i giudici, «a progenitoribus suis contraxit nephariam disciplinam», ma egli rifiuta di confessare alcunché e viene comunque punito come ricettatore degli eretici con una severa condanna[55].

Domina Pacifica, madre del defunto Paganuccio, e sua nuora Stefania ospitano e proteggono gli eretici nella loro casa, da sole, senza che sia più in

---

[54] D'ALATRI, *Liber inquisitionis*, p. 228

[55] La sentenza di Mattea e quella di Miscinello in *ibidem*, rispettivamente alle pp. 244-246, 248-251.

vita il capofamiglia; ma non sono le due donne a rilasciare le confessioni, Pacifica nel frattempo è morta e Stefania ha pensato bene di fuggire, tuttavia gli inquisitori possono contare su «depositionibus plurium testium» e dunque sanno che esse avevano aiutato gli eretici, li avevano accolti in casa, avevano ascoltato le prediche di Benencasa, Trencallolio e Petruccio «de Regno» e, in più, Pacifica «per impositionem manuum dictorum Benecase et Petrutii patarenorum se fecerit consolari»[56]. Ciò comporta per Stefania la scomunica, l'interdizione dai sacramenti e dalla sepoltura ecclesiastica, il bando dalla città e dal distretto di Orvieto e da tutta la provincia inquisitoriale romana; per Pacifica, ormai defunta, viene confiscata la dote assieme agli altri beni, invalidata ogni operazione legata al suo testamento e distrutta la casa. Nonostante la gravità delle colpe di cui sono accusati, nessuna condanna al rogo colpisce i catari orvietani.

Tre sentenze dicono che Benencasa, assieme ad un altro perfetto, ha impartito *consolamenta* con l'imposizione delle mani. Un fatto questo di indubbia importanza per la storia delle eretiche: rende esplicito infatti che le donne hanno continuato più a lungo di quanto comunemente si pensi ad officiare il rito del *consolamentum*. E dice un'altra cosa di non minore importanza: anche per le perfette catare esisteva una gerarchia. Ripensiamo per un momento all'eretica Ricca, a quanto di lei hanno detto queste sentenze e confrontiamolo con quanto le stesse sentenze dicono di Benencasa. È del tutto evidente che, pur essendo ambedue perfette, non hanno le stesse funzioni nella comunità e quindi il livello gerarchico delle due donne non è il medesimo. E in quale tempo si può collocare tutto ciò? Nessuna di queste perfette compare in giudizio, segno che erano fuggite o erano morte al tempo dell'*inquisitio* dei due francescani. Si può dedurre tuttavia – tenendo conto che le precedenti inchieste più volte ricordate in queste sentenze sono quelle di Ruggero Calcagni del 1249 e di frate Giordano nel 1263 – che le perfette catare fossero attive almeno negli anni cinquanta del Duecento. Se non più tardi.

Accanto a loro, altre sono implicate con l'eresia, ma con ruoli meno rilevanti. Sono le credenti che hanno sostenuto e protetto il gruppo, come normalmente succedeva, e che talvolta ricevevano il *consolamentum* solo in punto di morte o in caso di malattia grave. Eppure accade che queste *fideles* abbiano a subire pene durissime, come domina Belverde scomunicata e condannata alla perpetua infamia, privata «omnibus legitimis actibus, cunctis honoribus», di ogni altro diritto e privilegio di cui poteva godere e infine bandita dalla città e dal distretto. Condivide la sua sorte anche il nipote Nerio, mentre il defunto marito Barto, se il suo corpo potrà essere trovato, dovrà essere bruciato. Le ragioni

---

[56] La sentenza di Stefania e Pacifica, ivi, rispettivamente alle pp. 283-284, 284-286.

di tanta severità sono rivelate in un passo della sentenza dove si dice che i due sono contumaci e perciò non si sono presentati ad ascoltare la sentenza, l'inquisitore sa anche che non si presenteranno mai per «eorum duritia et ostinata malitia a Tostorum derivata progenie [...]»[57]. Una condanna politica, dunque, contro alcuni componenti della potente famiglia dei Tosti. Questa *stirps*, tra l'altro, muove gli inquisitori a particolare veemenza verbale[58].

Le condanne sono modulate con una certa difformità in ragione delle valenze politiche che ho detto, della famiglia di appartenenza (sia essa del padre o del marito), della misura e della durata del coinvolgimento nell'eresia, della recidiva, dello spergiuro, della contumacia, sicuramente aggravanti le due ultime colpe nei giudizi degli inquisitori che punivano col bando da Orvieto e dal suo distretto. Si vedano i casi delle credenti domina Stefania, domina Ildebrandesca, domina Mattea, domina Verdefontana[59]. Quasi nessuna sfugge alla condanna delle croci ed a tutte sono confiscati i beni mobili e immobili e dunque parrebbero appartenere ai ceti abbienti della società; più probabile invece che si tratti di una formula di rito nella trascrizione delle sentenze anche se alcune di loro abbienti dovevano esserlo perché viene loro confiscata la dote e inoltre «sit etiam intestabilis ut nec testamenti liberam habeat factionem nec ad hereditatis successionem accedat»[60]. La figlia di Cristoforo Tosti, Tafura, che aveva ascoltato la predicazione degli eretici nella casa del padre, depone nelle mani dell'inquisitore la sua confessione; non sarà bandita, ma, oltre alle consuete pene, avrà la scomunica, le saranno interdetti i sacramenti e la sepoltura ecclesiastica[61].

Una sola donna è privata della libertà, è domina Verderosa, una credente che molto si era prodigata per le perfette ed i perfetti. Non sembra essere una donna qualunque, la sentenza la dice vedova di Guidetto figlio «olim domini Guidonis de Gradulis». Era la signora del castello di Gradoli? Potrebbe, dal momento che al suocero viene dato l'appellativo *dominus*. Comunque sia, Verderosa aveva più volte accolto «Gualdinum de Viterbo, Benencasam Seravelle, Iacobum Florentinum, Ioannem Robbam episcopum patarenorum, Marsiliam de

---

57 Ivi, p. 228 sgg.

58 Nella sentenza a carico di Rinuccetto si legge: «filium nephandi Christofori Tosti civem Urbevetanum dudum a progenitoribus suis tamquam virulenta progenies et genimina viperarum dampnati erroris contrahentem nephariam disciplinam ut vipereum filium et colubrem tortuosum de hereticorum conversatione [...]», ivi, p. 256.

59 Ivi, pp. 284, 288-290, 296, 305.

60 Domina Mattea e domina Benvenuta, *ibidem*, rispettivamente alle pp. 245, 294; mi limito a questi due soli esempi, ma altri sono presenti nelle sentenze.

61 Ivi, pp. 332-333.

Regno et alios plures patarenos et patarenas». Da notare il fatto importante che la sua è la sola dimora in cui, stando a queste sentenze, soggiorna il vescovo degli eretici; doveva anche essere una "casa" fuori mano perché Pietro di Guido Becci confessa agli inquisitori di avere condotto «Benvenutam hereticam apud castrum Gradolis» e di avere per questo ricevuto un compenso. Pietro era un credente molto attivo nella comunità, accompagnava i perfetti quando dovevano recarsi da qualche parte (era sempre pagato per questo), aveva ospitato in casa sua la patarina Ricca ed aveva ascoltato la predicazione di Benencasa «Seravelle»[62]. Verderosa è condannata a portare le croci, alla confisca dei beni e a tutte le altre pene che di solito venivano inflitte; le sono inoltre interdetti i diritti successori, come ad alcune altre donne del resto, ma in più a lei è comminata una dura pena afflittiva: «cunctis etiam actibus legittimis privamus eandem ita quod nec testamenti liberam habeat factionem nec eius testimonium admittatur nec ad hereditatis successionem accedat [...] et tamdiu squallore carceris ipsam duximus macerandam» [63]. Senza forzare lessico e significato della sentenza, si può ritenere di essere di fronte alla signora del castello di Gradoli? Penso di sì.

Vorrei concludere con alcune considerazioni in aggiunta a quelle che ho fatto via via nel corso di questo lavoro e magari avanzare qualche ipotesi. Anche, o proprio, in ragione della coloritura politica, la conduzione delle inchieste di Firenze e di Orvieto risulta in tutta evidenza assai differente e ciò consente di avere maggiori notizie sull'eresia catara nell'Italia centrale a metà Duecento. Mi limito alle figure femminili per coerenza al tema di questo lavoro. In questi anni, per diversi studiosi, l'eresia catara in Italia può dirsi quasi spenta e le rare perfette ormai escluse dalla celebrazione dei riti. Le eretiche che abbiamo conosciuto, invece, predicano e insegnano a tutta la comunità, non alle sole donne, e impartiscono i *consolamenta*. Le funzioni che esercitano ci riportano indietro nel tempo, quando uomini e donne avevano nei gruppi catari gli stessi ruoli e dunque penso che sia da riconsiderare, almeno per l'Italia centrale, la periodizzazione della storia del catarismo proprio in virtù delle funzioni svolte dalle donne.

Si potrebbe obiettare che il movimento, ormai agonizzante, si affidasse alle rare persone consolate senza troppa attenzione al sesso. È una lettura non convincente poiché nelle sentenze di Orvieto sono menzionati almeno una quarantina fra perfetti e perfette e dunque quell'area può contare su gruppo piuttosto attivo negli anni che immediatamente seguono la metà del secolo. Rimane

[62] La sentenza a suo carico, ivi, pp. 265-267.
[63] La sentenza a suo carico, ivi, pp. 306-308.

sempre il problema delle fonti da usare con molta attenzione perché, pur non essendo trattati polemici, bensì il prodotto di un'istituzione e di concrete vicende processuali, c'è sempre il sospetto che agli autori delle *inquisitiones* e delle sentenze non venga meno l'intento di screditare gli avversari, denigrandoli agli occhi dei contemporanei anche (o proprio?) per i ruoli e le funzioni che le donne svolgevano nei movimenti. La distorsione consapevole, e quindi bene occultata, dei fatti operata da chi ha lasciato queste testimonianze, può talvolta indurre, oggi, ad un appiattimento sulla fonte e ad una coazione a riprodurre accadimenti, situazioni e contesti come gli autori medievali li hanno voluti tramandare.

Non sono mai troppe le domande da porre alle fonti specialmente quando, come in questo caso, mancano del tutto scritti autoriali delle donne. Abbiamo dei fatti, ma non i racconti delle eretiche sulle ragioni della loro scelta (consapevole?), sulla vita nella devianza, sulla vita vissuta ai margini, né sappiamo come abbiano "vissuto" i ruoli che avevano, cosa abbia significato impartire i *consolamenta*, come si "misurassero" con le altre donne del loro gruppo, ma anche con le cattoliche. E come si sentivano "guardate" nella società in cui vivevano? Purtroppo, quello che più mi interessa – e cioè la maniera di pensare e di vivere di queste donne – posso vederlo soltanto attraverso gli occhi degli inquisitori e dei loro notai.

DINORA CORSI

Spiritualismo e nicodemismo nella Basilea del Cinquecento: il caso di Martin Borrhaus (Cellarius)

Martin Borrhaus fu una figura significativa dell'evoluzione culturale e religiosa dell'Europa del Cinquecento. Emblematica era stata la sua giovinezza, come ho cercato di dimostrare nella mia monografia alcuni anni orsono[1]. Il suo percorso di formazione intellettuale e religiosa era iniziato in prestigiosi centri dell'Umanesimo tedesco come Tubinga e Ingolstadt, dove Borrhaus era stato allievo di maestri quali Johannes Reuchlin e Johannes Eck, per concludersi a Strasburgo, l'asilo di tanti non conformisti religiosi, dopo una serie di esperienze decisive: a Wittenberg nel 1521 presso l'amico Filippo Melantone, e qui, dopo la lettura del *De libertate christiana*, l'adesione alla Riforma luterana e il rapido avvicinamento a gruppi più radicali, ai "profeti di Zwickau" prima e, poi, nel 1524, al circolo zurighese di Conrad Grebel; da Zurigo, accompagnato dagli echi della guerra dei contadini – alla quale comunque non partecipò – in Austria, a Cracovia, a Danzica e a Koenigsberg, dove il duca Alberto di Brande-

---

[1] Cfr. L. FELICI, *Tra Riforma ed eresia. La giovinezza di Martin Borrhaus (1499-1528)*, Firenze, Olschki, 1995. Gli unici, ma molto sintetici profili biografici del Borrhaus sono il vecchio saggio di B. RIGGENBACH, *Martin Borrhaus (Cellarius), ein Sonderling aus der Reformationszeit*, «Basler Jahrbuch», 1900, e quello di A. FRIESEN, *Martin Cellarius. In der Grauzone der Ketzerei*, in *Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus*, hrsg. von H.J. GOERTZ, München, C. H. Beck, 1978, pp. 210-222. Uno studio complessivo sulla figura del Borrhaus sarà da me pubblicato prossimamente. Un'analisi di alcuni aspetti del suo pensiero è in R.L. WILLIAMS, *Martin Cellarius and the Reformation in Strassburg*, «The Journal of Ecclesiastical History», XXXII, 1981, pp. 477-497; A. SEIFERT, *Reformation und Chiliasmus. Die Rolle des Martin Cellarius-Borrhaus*, «Archiv für Reformationsgeschichte», LXVII, 1986, pp. 226-264; I. BACKUS, *«Corpus-anima-spiritus». Spiritual renewal in the theology of Hubmaier and Borrhaus*, in *Anabaptistes et dissidents au XVIe siècle.* Actes du colloque international d'histoire anabaptiste du XVIe siècle tenu à l'occasion de la XIe Conférence Mennonite mondiale à Strasbourg, Juillet 1984, publié par J.-G. Rott et S.L. Verheus, Baden-Baden e Bouxwiller, V. Koerner 1987 (*Bibliotheca Dissidentium. Scripta et studia*, III). Si veda inoltre D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 1992, pp. 101, 120 sgg., 133, 138, 201, 210, *passim*; S. VON DUNIN BORKOWSKI, *Quellenstudien zur Vorgeschichte der Unitarier des 16. Jahrhunderts*, «75 Jahre Stella Matutina», Feldkirch, 1931, vol. I, pp. 121-125.

burgo lo pose sotto sorveglianza per il suo spirito "muntzeriano"; di nuovo a Wittenberg, nel vano tentativo di una riconciliazione con Lutero e, infine, a Strasburgo.

Nella città alsaziana, Borrhaus entrò in contatto con molti eterodossi lì rifugiatisi (Serveto, Schwenckfeld, Franck, probabilmente Brunfels) e scrisse e pubblicò il suo primo e importantissimo libro, il *De operibus Dei*[2], alle cui concezioni rimase sostanzialmente fedele per tutta la vita. L'opera ebbe immediata risonanza tra riformatori ed eterodossi, sia per le dottrine che vi erano esposte, sia perché preceduta da un'entusiastica prefazione del riformatore Wolfgang Capitone, che ne fece poi proprie alcune concezioni fondamentali[3]. La dottrina centrale del *De operibus Dei* era un rigido predestinazionismo, in base al quale venivano resi nulli tutti i mezzi di grazia e le strutture ecclesiastiche positive, veniva spiritualizzata l'intera vita cristiana e dilatati infinitamente i confini del *Regnum Dei*, destinato ad accogliere un numero elevatissimo di uomini, indipendentemente dalla loro confessione religiosa, epoca, provenienza geografica. L'esegesi che vi si proponeva, fondata su una netta contrapposizione fra Antico e Nuovo patto, fra Lettera e Spirito, riduceva il messaggio evangelico a norme morali, dettate dallo Spirito alla coscienza. Tale interpretazione mirava altresì a fondare la possibilità del processo di divinizzazione dell'uomo, attraverso la sua assimilazione con una figura di Cristo di cui si accentuava la componente umana, negando la consustanzialità con il Padre. Questa lettura della storia del cristianesimo si concludeva con la visione millenaristica di un prossimo avvento di un regno governato dalla legge spirituale di Cristo, ma ricco di tutti i beni terreni, "secolare" e latissimo, in quanto esteso a tutti gli eletti e agli ebrei. L'evento messianico sarebbe stato preceduto e prefigurato, sempre secondo il metodo esegetico del Borrhaus, dal ritorno reale del popolo ebraico nella terra promessa[4].

Non ancora spentisi gli echi del dibattito suscitato dal *De operibus Dei*, ma ormai mutata la situazione religiosa a Strasburgo in seguito al Sinodo del 1533, Borrhaus decise, probabilmente nel 1536, di trasferirsi a Basilea. Qui la sua vita conobbe un profondo mutamento. In pochi anni, egli divenne infatti un prestigioso professore di teologia dell'Università cittadina – tanto da esserne nomi-

---

[2] *De operibus Dei*, Martino Cellario authore, Argentorati (J. Herwagen), 1527.

[3] Capitone ripropose le idee del Borrhaus nella sua opera *In Hoseam prophetam ... commentarius*, Argentorati, apud Ioannem Hervagium, 1528. Vedi FELICI, *Tra Riforma ed eresia*, cit., pp. 154-168.

[4] Per un esame dettagliato dell'opera vedi ivi, pp. 113-134. Il testo è riprodotto in appendice, ivi, pp. 217-291.

nato due volte rettore[5] e da essere chiamato a svolgere il ruolo di censore. Divenne un uomo dalle numerose relazioni con riformatori e intellettuali europei, assai stimato per la sua attività didattica e scientifica, quest'ultima caratterizzata da monumentali commentari all'Antico Testamento e da opere dedicate ai testi aristotelici di logica e di politica[6]. Questa svolta potrebbe far pensare a una parabola esistenziale tutto sommato abbastanza classica, dal radicalismo giovanile al moderatismo dell'età adulta, se non vi fosse il fatto, storicamente rilevante, che, nonostante la sua posizione ufficiale, Borrhaus continuò anche a Basilea a sostenere idee religiose eterodosse e ad avere strette relazioni con figure di spicco del non conformismo religioso, quali Michele Serveto, Lelio Sozzini, Matteo Gribaldi, Bernardino Ochino, Celio Secondo Curione e Sebastiano Castellione[7].

La coesistenza di questi due aspetti della vita del Borrhaus, le modalità con cui egli cercò di farli convivere e le motivazioni che dette della sua condotta risultano a mio avviso ancora una volta molto interessanti su un piano storico più generale, gettando luce sui modi con cui coloro che non intendevano conformarsi alla norma religiosa cercarono di continuare la propria autonoma indagine intellettuale, sulle concrete circostanze per cui riflessioni critiche continuarono a infiltrarsi nelle chiese sorte con la Riforma. Il quadro che studi come quelli sul Borrhaus aiutano a definire appare, così, assai meno compatto rispetto a quello delineato da quanti giudicano quest'epoca con l'ottica esclusiva e deviante della confessionalizzazione, che tende ad evidenziare la continuità invece di quelle rotture da cui sarebbe in seguito scaturita la crisi della coscienza europea.

La vicenda del Borrhaus getta luce, in primo luogo, sulla situazione culturale e religiosa esistente a Basilea e nella sua Università nel Cinquecento, consentendoci di delineare in modo più preciso il clima di relativa tolleranza e di apertura culturale per cui la città renana fu rinomata fino a data tarda di quel se-

---

[5] Vedi *Die Matrikel der Universität Basel*, hrsg. von H.G. WACKERNAGEL unter Mitarbeit von M. Sieber und H. Sutter, Basel, Verlag der Universitätsbibliothek, 1951-1980, 5 Bde, I, pp. 20, 46, 78.

[6] Per una bibliografia delle opere di Borrhaus vedi I. BACKUS, *Martin Borrhaus (Cellarius)*, in *Bibliotheca Dissidentium*, Répertoire des non-conformistes religieux des seixième et dix-septième siècles, édité par A. Séguenny, textes revus par J. Rott, II, Baden-Baden, V. Koerner, 1981.

[7] Su alcuni aspetti del suo soggiorno a Basilea vedi L. FELICI, *Ambiguità e contraddizioni di un fautore della tolleranza religiosa nella Basilea del Cinquecento: Martin Borrhaus tra Sebastiano Castellione e Justus Velsius*, in *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, promossi da H. Méchoulan, R.H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, Firenze, Olschki, 2001, 3 voll., I, pp. 51-93.

colo[8]. Il tradizionale liberalismo delle autorità civili e religiose della città, consolidato dal più che decennale soggiorno di Erasmo, dalla presenza di un'Accademia aperta e cosmopolita, da stamperie famose per la loro produzione scientifica internazionale e d'avanguardia[9], fecero sì, difatti, che Basilea restasse a lungo un «Brennpunkt der europaeischen Spätrenaissance», un luogo relativamente aperto a percorsi intellettuali e religiosi indipendenti come quello intrapreso da Borrhaus, ma anche da Curione, da Castellione, da Theodor Zwinger. Tuttavia, pure a Basilea si avvertirono i mutamenti che, nel corso del Cinquecento, si verificarono nella situazione religiosa dei paesi riformati con il consolidamento delle nuove chiese. Riflessi di questa evoluzione sono percepibili nell'atteggiamento che Borrhaus adottò dopo il suo insediamento nella città renana, sempre più orientato alla cautela, alla valutazione delle situazioni e alle forme in cui poter esprimere il proprio pensiero, alla dissimulazione di esso quando il palesarlo comportava il rischio di rotture o di incrinature nella sua immagine pubblica. Insomma, l'età adulta del Borrhaus fu caratterizzata dall'assunzione di un comportamento tendenzialmente nicodemitico.

---

[8] Sulla situazione culturale, religiosa e politica di Basilea nel Cinquecento vedi A. BERCHTOLD, *Bâle et l'Europe*, Lausanne, Payot, 1990, 2 voll. (con ricchissima bibliografia); H.R. GUGGISBERG, *Basel in the Sixteenth Century. Aspects of the City Republic before, during and after the Reformation*, St. Louis (Missouri), Center for Reformation Research, 1982; W. KAEGI, *Humanistische Kontinuität im konfessionellen Zeitalter. Ein Vortrag*, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1954; A. ROTONDÒ, *Pietro Perna e la vita culturale e religiosa di Basilea fra il 1570 e il 1580*, in ID., *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Torino, Giappichelli, 1974, I, pp. 273-391; C. GILLY, *Zwischen Erfarhung und Spekulation. Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit*, «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», 77, 1977, pp. 57-137 e 79, 1979, pp. 125-223.

[9] Sul legame esistente fra Erasmo e Basilea vedi C. AUGUSTJN, *Erasmo da Rotterdam*, Brescia, Morcelliana, 1989, pp. 147-161; Y. CHARLIER, *Erasme et l'amitié d'après sa correspondance*, Paris, Les Belles Lettres, 1977, pp. 168-197. Sull'Università di Basilea vedi E. BONJOUR, *Die Universität Basel von den Anfängen bis zur Gegenwart (1460-1960)*, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1960, ma anche il vecchio studio di R. THOMMEN, *Geschichte der Universität Basel, 1532-1632*, Basel, C. Detloffs, 1889. Per la storia dell'editoria basileese sono fondamentali gli studi di P.G. BIETENHOLZ, *Der italienische Humanismus und die Blütezeit des Buchdruckes in Basel. Die Basler Drucke italienischer Autoren von 1530 bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1959; ID., *Basle and France in the sixteenth Century, I: The Basle Humanists and Printers in Their Contacts with Francophone Culture*, Genève, Droz, 1971; M.E. WELTI, *Der Basler Buchdruck und Britannien. Die Rezeption britischen Gedankenguts in der Basler Pressen von den Anfängen bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1964; ROTONDÒ, *Pietro Perna*, cit.; C. GILLY, *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600. Ein Querschnitt durch die spanische Geistesgeschichte aus der Sicht einer europäischen Buchdruckerstadt*, Basel und Frankfurt a. M., Helbing & Lichtenhahn, 1985.

Certo, come si è detto, egli non rinunziò ad esporre le proprie opinioni religiose. Scelse però le circostanze e, soprattutto, modalità diverse per esprimerle, destinando alla loro divulgazione non più incisivi libretti, ma le colonne dei suoi imponenti commentari all'Antico Testamento, dove le espose sotto la mole delle citazioni bibliche, accanto a formulazioni ortodosse o elusive della dottrina riformata, impiegando la tecnica della semplice enunciazione del principio, privato dell'illustrazione delle sue logiche, e quasi sempre radicali, conseguenze. Non potendo ora operare un'analisi dettagliata, che renderebbe assai chiara la linea di condotta del Borrhaus, farò alcuni esempi significativi.

Dopo la condanna di Michele Serveto, Borrhaus non collaborò con gli amici Castellione e Curione alla redazione del celebre incunabolo della tolleranza religiosa, il *De haereticis an sint persequendi*, benché ne condividesse le posizioni, ma espresse la propria, netta condanna della persecuzione religiosa in molte pagine del suo commentario al Pentateuco del 1555, negando alla Chiesa e allo Stato il diritto di coercizione delle coscienze[10]. Così, egli non tacque, ma anzi approfondì in seguito ai contatti con Lelio Sozzini, la propria concezione trinitaria eterodossa, che concepiva Cristo come un uomo «riempito» delle virtù divine e, quindi, Dio non per essenza, ma per partecipazione della potenza e sapienza divina; né cambiò la propria opinione, dalle forti analogie schwenckfeldiane, sul ruolo rivestito dal Messia nel processo di divinizzazione dell'uomo[11]. Nelle sue opere, comunque, Cristo venne sempre proclamato anche Dio, figlio eterno di Dio e così via. Soggetta a importanti approfondimenti, ma non a modifiche, fu pure la dottrina millenaristica già da lui elaborata nel *De operibus Dei*, che tanta fortuna ebbe nel movimento della Riforma radicale[12]. Borrhaus non mutò, infine, la propria visione predestinazionista e spiritualistica, pur cercando di limitare la portata delle sue idee attraverso il riconoscimento di un ruolo alla chiesa e ai sacramenti, un ruolo comunque esclusivamente spirituale[13].

---

[10] Vedi FELICI, *Ambiguità e contraddizioni*, cit., pp. 55-61.

[11] Vedi MARTIN BORRHAUS, *In Iessaiae prophetae oracula, Messiae servatoris mundi, et Ecclesiae sponsae, atque Adversarii eorum, mystica descriptione referta ... commentarii*, Basileae, per Ioannem Oporinum, 1561, pp. 73, 94 sgg. 113-119, 143, 367, 517, 544, 586, 598 sgg.; MARTIN BORRHAUS, *Apocalypsis, hoc est, patefactionis Sancti Ioannis Theologi... explicatio*, Basileae, per Ioannem Oporinum, 1561, pp. 718-721, 731. Cfr. FELICI, *Tra Riforma ed eresia*, cit., pp. 116-121, 172-174. Per suoi rapporti con Lelio Sozzini, vedi LELIO SOZZINI, *Opere*, ed. critica a cura di A. Rotondò, Firenze, Olschki, 1986, pp. 39, 147, 247 sgg., 262 sgg. e *passim*.

[12] Sul dibattito suscitato dalla dottrina millenaristica del Borrhaus vedi FELICI, *Tra Riforma ed eresia*, cit., pp. 135-195.

[13] Vedi MARTIN BORRHAUS, *In Salomonis regis filii David sacrosanctam Ecclesiastis concionem commentarius*, Basileae, in Officina Roberti Winter, 1539, pp. 97, 158 sgg.; MARTINI BORRHAI, *In Mosem, divinum legislatorem, paedagogum ad Messiam servatorem mundi, com-*

Anche nei comportamenti pubblici e privati Borrhaus optò per una sapiente miscela di coerenza con le proprie opinioni e di prudenza: se infatti nel 1553 non esitò a esporsi apertamente per consentire la divulgazione di uno scritto censurato del visionario Giovanni Leonardo Sartori[14], più volte si sottrasse alla discussione su nozioni teologiche fondamentali (come la dottrina cristologica ed eucaristica) con il riformatore zurighese Heinrich Bullinger, suo corrispondente e amico, allorché si rese conto di essere prossimo al punto di rottura[15]. E, nonostante le ripetute sollecitazioni di quest'ultimo e di Josias Simler[16], si rifiutò sistematicamente di intervenire nella disputa sacramentaria che lacerò durante il Cinquecento il mondo protestante. Ancora nel 1552 conservava rapporti molto amichevoli con Michele Serveto, ma gli sconsigliava la pubblicazione della *Christianismi restitutio* per ragioni di cautela[17]. Due anni dopo espresse, privatamente, un parere positivo sull'edizione del *De amplitudine*

mentarii, Basileae, ex Officina Ioannis Oporini, 1555, coll. 141, 206, 214 sgg., 243 sgg., 256 sgg., 991-998; MARTIN BORRHAUS, *In sacram Iosuae, Iudicum, Ruthae, Samuelis et Regum historiam, mystica Messiae servatoris mundi adumbratione refertam... commentarius*, Basileae, per Ioannem Oporinum, 1557, coll. 15 sgg., 22, 131, 167 sgg., 171, 175 sgg., 587, 620, 664 sgg., 674 sgg., 902; ID., *In Iesaiae prophetae oracula... commentarii* cit., pp. 19 sgg., 45 sgg., 48, 136 sgg., 195 sgg., 236, 239, 386 sgg., 394, 430, 473, 505, 517 sgg., 590, 595 sgg., 599 sgg.; ID., *Apocalypsis... explicatio*, cit., 1561, pp. 647, 661, 719 sgg., 730 sgg.; ID., *In sancti viri Iobi historiam salutari de mysterio crucis et de lege atque Evangelio doctrina refertam ... commentarii*, Basileae, per Petrum Pernam, 1564, pp. 13, 391 sgg., 718 sgg.; ID., *In Salomonis, sapientis Israelitarum regis sacram concionem quae Ecclesiastes inscribitur, a vanis vanarum rerum in hoc mundo cupiditatibus ad Dei metum, fidem et amorem excitantem, annotationes*, Basileae, per Petrum Pernam, 1564, pp. 30 sgg., 161 sgg., 270-279.

[14] Borrhaus, che fu tra l'altro ospite del Sartori durante il suo soggiorno a Basilea, lo aiutò a diffondere la sua opera *Tabularum duarum legis Evangelicae, gratiae, spiritus et vitae libri quinque*, nonostante il divieto della censura: vedi FELICI, *Ambiguità e contraddizioni*, cit., pp. 69 sgg.

[15] Vedi le lettere di Borrhaus a Bullinger, da Basilea, 26 settembre 1545 e 7 gennaio 1546, edite in J.C. FÜSSLIN, *Epistolae ab Ecclesiae Helveticae reformatoribus vel ad eos scriptae*, Zürich, Heidegger, 1742, pp. 225-231, n. LIX; pp. 247-251, n. LXIII; da Basilea, 27 settembre 1557, conservata allo Staatsarchiv di Zurigo (d'ora in avanti ZSA), E II 346, cc. 345*r*-348*v*, S. 90, n. 152; da Basilea, 1° gennaio 1558, conservata alla Zentralbibliothek (d'ora in avanti ZZB), S. 91, n. 85; le lettere di Bullinger a Borrhaus, da Zurigo, 28 ottobre 1545, 5 settembre e 15 novembre 1557, 10 febbraio 1558, conservate rispettivamente all'Universitätsbibliothek di Basilea (d'ora in avanti UBB), Fr.-Gryn., II 9, n. 84, in ZSA, E II 346, cc. 341*r-v*, 344, in UBB, Fr.-Gryn., II 9, n. 83 e ZSA, E II 346, cc. 344, 350-351, 388, in ZZB, S. 91, n. 86.

[16] Vedi le lettere di Borrhaus a Bullinger, da Basilea, 1° novembre 1553 (ZZB, F. 80, c. 80) e 17 luglio 1554 (ZSA, E II 343, c. 321); di Borrhaus a Josias Simler, da Basilea, 24 settembre 1561 (ZZB, F. 59, c. 220*r-v*), a Vincenzo Maggi, da Basilea, 1561 (UBB, Fr.-Gryn. II 9, n. 282).

[17] Vedi la lettera di Borrhaus a Serveto, da Basilea, 9 aprile 1552, edita in IOANNIS CALVINI *Opera quae supersunt omnia*, ediderunt Guilielmus Baum, Eduardus Cuniz, Eduardus Reuss (*Corpus Reformatorum*, voll. XXIX-LXXXVII), Brunsvigae, apud C.A. Schwetschke et filium, 1863-1900, VIII, n. 111, col. 835. Cfr. FELICI, *Ambiguità e contraddizioni*, cit., pp. 55 sgg.

beati regni Dei, l'opera con cui Curione interveniva nella controversia sulla libertà di coscienza suscitata dalla condanna di Serveto, salvo poi negare l'autorizzazione alla stampa come censore, probabilmente per non inasprire i già tesi rapporti con Ginevra[18].

A indurre Borrhaus a questo atteggiamento fu presumibilmente un globale ripensamento sulla sua situazione personale, una volta deciso di intraprendere la carriera accademica, ma anche su quella religiosa generale, ormai lontana dalla libertà e dalle aspettative di totale cambiamento della società e della cultura che avevano caratterizzato i primi anni della Riforma. La sua visione culturale e religiosa, spiritualistica, neoplatonica e millenaristica, agevolava d'altronde questo mutamento. Fedele, come tanti nicodemiti, alle tesi del *De libertate christiana* sulla libertà interiore dell'uomo e sulla natura spirituale della fede, convinto della sostanziale indifferenza di strutture positive, dispute e dogmi religiosi, come pure della mutevolezza delle forme di espressione della perenne rivelazione divina, fiducioso nella realizzazione di una prossima palingenesi dell'umanità, Borrhaus ritenne presumibilmente di potersi adattare all'attuale realtà istituzionale della Riforma, cercando di volta in volta le forme per divulgare le proprie idee, e di dovere rivolgere lo sguardo oltre i suoi tempi, assumendo una prospettiva storica più ampia. Sembra pertanto ben applicabile a Borrhaus la definizione di simulazione formulata da Albano Biondi, secondo la quale essa appare un «tentativo di aggirare l'ostacolo piuttosto che affrontarlo», trovando «la sua positività quando, rifiutando i terreni di scontro posti dall'epoca storica, scopre terreni nuovi su cui accampare valori alternativi, in genere valori futuri»[19].

Ripercorrendo la propria vita nell'autobiografia, scritta pochi anni prima di morire, Borrhaus giudicò la sua esistenza ispirata dalla ricerca della pace e della concordia con tutti. E in vista di questo scopo, egli affermava, aveva sempre fuggito, «come la peste» le inutili dispute verbali di cui erano intessute le maggiori controversie teologiche del suo tempo:

> Nam in hoc semper sedulo incubuit, ut pacem et tranquillitatem cum omnibus, quoad fieri posset, tueretur, a studio nocendi cuivis alienus, ad benemerendum propensus, qui in pectore sententiam hanc pacificatoris omnium Jesu Christi scriptam teneret: «Beati pacifici,

[18] Ivi, pp. 68 sgg.

[19] A. BIONDI, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, I, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library, 1974, p. 9.

quoniam filii Dei vocabuntur». Unde accidit, ut in controversiis ecclesiasticis logomachiam tanquam pestem fugerit[20].

Gli interventi pubblici del Borrhaus sulla questione del nicodemismo – e quindi meno soggetti alla lente deformante della narrazione autobiografica – confermano comunque la nostra analisi, benché si tratti di interventi spesso molto sintetici ed essi stessi ambigui. Dal momento che scandiscono il periodo del suo soggiorno a Basilea – ponendosi all'inizio, a metà e alla fine di esso –, quelle prese di posizione ci permettono di seguire l'evoluzione del pensiero del Borrhaus sia sulle sue scelte personali sia, più in generale, sul problema della dissimulazione religiosa.

Questo problema fu, com'è noto, molto avvertito nel Cinquecento, tanto da suscitare poi l'attenzione di studiosi di primo piano della storia religiosa di quel secolo (Cantimori, Rotondò, Ginzburg, Biondi, Simoncelli, Firpo). Ricollocato all'interno della storia della cultura europea, esso è stato variamente interpretato ora come una «religione per intellettuali»[21], ora la risultante di un «complesso eclettismo dottrinale denso di valenze radicali»[22], ora un «aspetto della vita morale italiana», ossia della crisi della coscienza italiana di fronte all'offensiva del Sant'Uffizio[23], ora infine una risposta al fallimento dell'azione dell'ala più radicale della Riforma nella guerra dei contadini[24] o, più in generale, una reazione all'impossibilità di esprimere le proprie posizioni religiose, ma anche politiche[25]. Il nicodemismo fu, comunque, un fenomeno molto esteso e

---

[20] FELICI, *Tra Riforma ed eresia*, cit., p. 303 sgg. Le controversie indicate da Borrhaus erano quelle sulla giustificazione, sulla rigenerazione spirituale, sulla natura di Cristo, sul rapporto Spirito/Lettera, sulla predestinazione. Borrhaus concludeva che «similiter in aliis multis controversiis verborum pugnam, non rei cerni, quam facile possit pacis studiosus commodis partitionibus et finitionibus componere».

[21] CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, cit., *passim*; ID., *Spigolature per la storia del nicodemismo italiano*, in *Ginevra e l'Italia*, Firenze, Sansoni, 1959, pp. 177-190, ID., *Prospettive di storia ereticale del Cinquecento,* ora in ID., *Eretici italiani del Cinquecento*, cit., pp. 447-455.

[22] M. FIRPO, *Riforma protestante ed eresie nell'Europa del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, p. 134.

[23] A. ROTONDÒ, *Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica nicodemitica*, «Rivista storica italiana», LXXIX, 1967, pp. 991-1030.

[24] C. GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, Einaudi, 1970, p. XV.

[25] BIONDI, *La giustificazione della simulazione religiosa*, cit., pp. 7-68. L'idea di un «nicodemismo politico» è stata formulata da P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1979, pp. 382 sgg. Sul nicodemismo in campo artistico vedi M. FIRPO, *Artisti,*

complesso, discusso sin dall'epoca patristica e trovatosi al centro, nel Cinquecento, di un generale interesse da parte dei riformatori e dei semplici fedeli per i problemi che concretamente suscitava il conciliare l'accettazione di una confessione religiosa con il mantenimento della propria condizione di vita, se non della vita stessa; o, in altre parole, che provocava il serbare fedeltà alle proprie scelte di coscienza. È evidente che, date le implicazioni che tale questione aveva, sul piano etico e religioso come su quello sociale, la discussione si ampliò subito dall'analisi del comportamento religioso all'essenza stessa della religione ovvero alla nozione di verità. Sin dallo scontro di Erasmo con Lutero[26], a confrontarsi furono sostanzialmente due posizioni: l'una, caratteristica di quanti venivano edificando le nuove chiese, che si fondava sulla convinzione della propria verità religiosa e della necessità di esprimerla e difenderla, in vista del consolidamento delle strutture ecclesiastiche; l'altra era quella di coloro che ponevano piuttosto l'accento sull'aspetto spirituale ed etico della fede e davano minore o nessun peso alle manifestazioni esteriori di essa, tendendo a giustificare la simulazione religiosa. Tuttavia, fra questi due poli, così sommariamente descritti, s'inseriva una gamma molto vasta di posizioni, che trovavano giustificazione nelle differenti sensibilità dei riformatori e dei fedeli e nelle situazioni storiche, oggettivamente diverse, che dovettero affrontare nel turbolento cammino di affermazione della Riforma e della ridefinizione dell'Europa che da essa scaturì. Non è questa la sede per ripercorrere quel complicato dibattito, che tormentò profondamente le coscienze e produsse rilevanti riflessioni teoriche: ma di esso occorre tener conto nel valutare anche le diverse prese di posizione del Borrhaus.

Le prime dichiarazioni di Borrhaus in merito alla simulazione religiosa sono contenute nel suo commentario all'Ecclesiaste del 1539, la prima opera da lui pubblicata a Basilea. Nell'interpretare il versetto: «Tempus tacendi et tempus loquendi» (*Eccl.*, III, 7), egli affermava che nel parlare e tacere occorreva tener conto del luogo, dell'uditorio, degli argomenti e dei tempi:

> Quocirca recte philosophus quidam dixit, sermonem silentio obsignandum esse, silentium vero temporis opportunitate. Sed non una est causa hic sermonis et silentii. Nonnunquam sexus imponit silentium ... Aliquando locus: non eadem est enim ratio silendi et lo-

---

gioiellieri, eretici. Il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma, Roma-Bari, Laterza, 2001.

[26] Per una valutazione della posizione di Erasmo nel dibattito sul nicodemismo vedi BIONDI, *La giustificazione della simulazione*, cit., pp. 23 sgg.

quendi in prophanis et sacris locis. Aliquando persona auditoris, et ordo prophetandi … Interdum et ipsa materia, prout nostro captui par aut impar est[27].

Dio stesso aveva dato l'esempio di questa cautela, facendo tacere nei secoli dominati dall'Anticristo la sua Parola («Certo consilio obtumuit [suum Evangelium ...]. Secula enim errorum erant»)[28]. E al silenzio invitavano i sapienti dell'antichità ed i profeti, in particolare Amos, quando dichiarava: «Ideo prudens in tempore illo tacebit, quia tempus malum est» (*Amos*, V, 13). Ma Borrhaus concludeva significativamente che «spaciis malorum temporum in tanto silentio Dei decursis, appetit nunc et sua loquendi hora»[29]. Borrhaus non si pronunziava sul dibattito in corso sul nicodemismo, che proprio allora riprendeva con vigore, alimentato dalle speranze conciliatrici presenti in entrambi i "fronti" – poi sfociate nella dieta di Ratisbona – e dalla pubblicazione di testi a favore e contro la dissimulazione – due dei quali, le *Epistolae duae de rebus hoc saeculo apprime necessariis* di Calvino e la ristampa delle *Pandectae* di Otto Brunfels comparsi proprio a Basilea due anni prima, nel 1537[30]. È tuttavia evidente che, a quella data, Borrhaus non condivideva ancora la delusione storica di Brunfels per il corso preso dalla Riforma, ma nutriva la speranza dell'inizio di una nuova fase della storia della cristianità, cui i credenti avrebbero potuto contribuire liberamente e apertamente. Come appare dall'epistola dedicatoria del commentario, rivolta a Carlo V, tale speranza s'inseriva in una precisa visione politico-religiosa, che prospettava l'instaurazione di una nuova era di pace sotto il segno dell'Evangelo, dopo la riconciliazione della cristianità realizzata dall'imperatore:

Haec spes est nobis de te, qua omnia praeclara de tua maiestate animo praesumimus ... Instat namque hora, appetit tempus o Carole, quo hoc regnum Christi, haec oracula vitae aeternae, quaquaversus orbis extenditur, cum tempore indeprecabili destinationis divinae necessitate divulgabuntur. In haec enim secula novissima, promissiones patribus olim factae, de convertendis terrae finibus ad Evangelium Christi pleniore luce, conclusae respiciunt, nulla vis, nulla potestas et

[27] BORRHAUS, *In Salomonis… concionem commentarius*, cit., p. 35.
[28] Ivi.
[29] Ivi.
[30] GINZBURG, *Il nicodemismo*, cit., pp. 114-124.

principatus fluxum huius Evangelii nuper renati remorabitur ac invertet[31].

Ben altro sarebbe stato il suo atteggiamento dieci anni dopo. Nel 1550 Borrhaus fu chiamato ad esprimersi direttamente sul problema del nicodemismo nell'opera di Wolfgang Musculus, *Le Temporiseur*, e in quella dedicata da Pier Paolo Vergerio al caso di Francesco Spiera. La controversia sulla simulazione religiosa toccava in quegli anni il suo apice, a seguito dei duri interventi di Calvino contro i nicodemiti, riuniti nella silloge *De vitandis superstitionibus* del 1549, e delle accese discussioni provocate in Italia e oltralpe dalla tragedia dell'avvocato Francesco Spiera, morto disperato nel 1548 dopo aver abiurato la fede riformata.

Allora anche Borrhaus aveva personalmente sperimentato la necessità di dissimulare le proprie opinioni: questo era stato il prezzo per ottenere, sei anni prima, l'incarico di professore di Sacra Scrittura all'Università di Basilea. Alla sua nomina si erano fermamente opposti il capo della chiesa cittadina, Oswald Myconius, il pastore Johannes Gast e alcuni membri dell'Accademia, a causa delle sue idee sui sacramenti, ritenute affini a quelle degli anabattisti, delle sue radicali concezioni spiritualistiche, della sua prospettiva escatologica «etcetera». Myconius arrivò a dichiarare che l'insediamento del Borrhaus rappresentava una «tentazione di Satana»[32]. Borrhaus aveva cercato di eliminare i sospetti di eresia sul suo conto sottoponendosi a dispute pubbliche e dichiarandosi pronto ad adeguarsi formalmente al Credo di Basilea, anche se poi aveva confessato a Myconius che il suo conformismo alle pratiche religiose era solo este-

---

[31] BORRHAUS, *In Salomonis... concionem commentarius*, *praefatio*, cit., pp. Biii-Biv.

[32] La vicenda fu narrata a Bullinger da Johannes Gast, che affermava: «Quod si homo esse iam inciperet sua dogmata spargere! De baptismo, de iudaeorum salvatione, etc.!»: vedi le lettere del 14 luglio, del 1° e 19 ottobre 1543, da Basilea (ZSA, E II 366, cc. 236, 246, 263). Myconius informava Melantone e Butzer che egli avversava la nomina del Borrhaus soprattutto a causa delle sue idee spiritualistiche («sentit... commentariis reiectis, scripturam solam esse legendam et explicandam ex scripta, per collationem: audiendum hic spiritum sanctum intus docentem, et non homines ... Videtur mihi homo nescire ... ut Deus erga nos agat fere per media, utque dona sua varie distribuat, quo usus eorum, veluti cathena per charitatis commercium homines colliget. Insuper eadem ratione, quam fingit, concionum tollere videtur consuetudinem, pariter cum multis aliis rebus») e per la sua dottrina eucaristica («De substituendo Cellario in locum Grynei ... prohibui ... et hoc quidem propter dogma eius de Eucaharistia. Nescio si quis alius ... sentiat adversum nos pertinacius»; da Basilea, 25 luglio 1543, ZZB, S. 53, n. 14). Myconius compendiava la nozione sacramentale del Borrhaus nella formula «nuda sine Christo sacramenta», la stessa che impiegava per definire quella degli anabattisti in una lettera a Bullinger, da Basilea, 12 marzo 1544 (ZZB, S. 54, n. 75). Sulla questione, vedi anche la lettera di Myconius a Capitone, da Basilea, 3 agosto 1541 (UBB, Gr. II 9, n. 317).

riore («dixit se posse uti mensa nostra, et nihilo minus suam retinere sententiam»)[33]. Osservando il suo comportamento, Gast osservò causticamente che Borrhaus e altri come lui «norunt simulare et dissimulare, donec pennae crescant»[34]. Quando riandò con la memoria a quel momento della sua vita, Borrhaus sostenne che era stata la «moderazione» da lui dimostrata a convincere i suoi oppositori della propria ortodossia[35]. Tacque invece sul fatto che la situazione si era risolta a suo favore solo grazie alle pressioni esercitate su pastori e docenti da potenti membri del Consiglio cittadino a lui vicini[36]. Tuttavia, per il conseguimento del grado di *Doctor Theologiae*, Borrhaus redasse nel 1549 un'opera teologica del tutto conforme alla dottrina riformata su un tema altrimenti affrontato con uno sguardo assai più eversivo, quello del rapporto fra vecchio e nuovo uomo e del suo processo di rigenerazione, intitolata appunto *De veteris et novi hominis ortu atque natura axiomata*[37].

Un anno più tardi, un "giudizio" di Borrhaus compariva nel *Le Temporiseur ... avec plusieurs bons conseilz et advis sur la mesme matiere. Savoir est comment chascun fidele se doibt maintenir entre les Papistes*, un'importante silloge sul nicodemismo che conobbe una fortuna europea. L'opera era l'edizione francese di un libro in forma dialogica di Wolfgang Musculus (celato sotto lo pseudonimo Eutichius Myonius), apparso a Basilea un anno prima, dal titolo *Proscaerus, liceatne homini Christiano, evangelicae doctrinae gnaro, papisticis superstitionibus ac falsis cultibus externa societate communicare, dialogi quatuor,* con cui il riformatore aveva inteso affrontare, in modo realistico ed equilibrato, il problema degli "opportunisti", i riformati d'oltralpe tornati esteriormente al cattolicesimo dopo la proclamazione dell'*Interim*[38]. La nuova pubblicazione, promossa dal capo della *Ecclesia peregrinorum* londinese Jan

[33] Vedi la lettera citata di Myconius a Melantone e a Butzer del 25 giugno 1543.

[34] Ivi.

[35] FELICI, *Tra Riforma ed eresia*, cit., p. 303: «Verum ubi animadvertit se tamquam dogmatistem a quibusdam qui eius ingenium et doctrinam cognitam non tenerent, traduci, in publicis lectionibus et disputationibus, quae saepe ab eo in doctorum virorum consessu habitae sunt, allatis partitionibus et definitionibus, ea moderatione dogmatistae suspitionem diluit, ut qui eum audissent, liberum ipsum ab ea nota iudicarent».

[36] Gast a Bullinger, da Basilea, 19 ottobre 1543, lettera citata: «nactus est amicos quosdam de senatu satis potentes, ob uxorem ... ductam. His se insinuavit, ut contradicere vix audeam».

[37] L'opera, pubblicata a Basilea nel 1549, fu proposta nella discussione accademica presieduta da Wolfgang Wyssenburg, allora «Theologici ordine Praeside atque Decano».

[38] Sulle due edizioni del *Proscaerus*, e su quelle successive, di Basilea (in inglese) e di Ginevra, vedi GINZBURG, *Il nicodemismo*, cit., pp. 183-197. Il frontespizio di *Le Temporiseur* recava il motto: «2 Corinth. 6. Ne vous accoplez point avec les infideles».

Utenhove e realizzata a Londra[39], risultava però molto diversa da quella basileese. L'inserimeno di molti testi editi – i pareri di Melantone, Butzer, Vermigli, Pellikan, Bibliander, Bullinger, dei ministri e pastori zurighesi, già stampati nell'*Excuse à Messieurs les Nicodemites* e nel *De vitandis superstitionibus* di Calvino, una lettera di Ecolampadio alle comunità valdesi e un brano di Zwingli contro i simulatori – e di contributi inediti, fra i quali quelli di Laski, Curione, Ochino e Borrhaus, accanto alla traduzione francese del *Proscaerus*, modificò infatti profondamente la finalità originale dell'opera: essa intendeva ora rivolgersi a un uditorio più vasto, che includeva tutti coloro che adottavano comportamenti dissimulatori. Ma a stravolgere il carattere del *Proscaerus* fu soprattutto la presenza di opinioni diverse sul problema del nicodemismo. Le posizioni contrarie alla simulazione prese, con diversi gradi di intransigenza, dai riformatori, erano affiancate dai pareri ambigui ed elusivi di Ochino, Curione e Borrhaus: mentre il primo si limitava ad affermare che «les Chrestiens ne se doibvent pas trouver, où ilz ne peuvent estre sans contumelie de Dieu», il secondo si pronunziava in modo affatto ambivalente, condannando fermamente la dissimulazione e nello stesso tempo invitando i deboli a restare «entro i limiti de la fede loro» e a chiedere perdono a Dio per eventuali ricadute nella superstizione[40]. L'opinione di Borrhaus, come subito vedremo, non fu meno sfuggente. Pertanto, in luogo di dimostrare la concorde condanna della simulazione religiosa da parte dei teologi riformati, come si erano prefissati i curatori, *Le Temporiseur* finiva con «l'insinuare in più punti, contraddittoriamente, una sottile apologia dell'atteggiamento nicodemitico, o una testimonianza della stessa posizione che si voleva combattere»[41].

Questo fu certo l'effetto ottenuto dall'intervento di Borrhaus. Lo scritto si apriva con l'esortazione a tener conto, in presenza dell'Anticristo, delle parole del profeta Amos: «Ideo prudens in tempore illo tacebit, quia tempus malum est» (*Amos*, V, 13). Borrhaus cercava poi di attenuare quest'affermazione, invitando i fedeli «plus firmes» a fuggire dal «regno di Babilonia», mentre, con indulgenza, esortava gli «infermes» a chiedere a Cristo il coraggio per farlo. Ma egli non infirmava sostanzialmente la validità dell'ammonimento del profeta, rafforzandola anzi con la voluta ambiguità del suo discorso:

[39] Utenhove aveva sollecitato la traduzione francese del *Proscaerus*, realizzata dall'esule strasburghese Valérand Poullain, e aveva egli stesso tradotto i brani di Zwingli, Curione e Laski. È ignoto invece se a lui si dovesse la scelta dei contributi da inserire nella silloge. Vedi ivi, p. 187.

[40] Ivi, p. 188 sgg.

[41] Ivi, p. 189 sgg.

> En ceste revelation de l'Antechrist, qui est faicte en ces derniers temps, aux freres il est besoing de ceste prudence dont parle Amos le Prophete. Le sage se taira en ce temps la. Toutesfois il la fault tesement moderer, que la loy de l'Evangile ne soit delaisse, pour la quele redresser et defendre nous debnons employer la vie, et ne soient aussi oubliez les freres fideles encores infirmes, que ceulx la ne perissent lesquels le Pere a escript au ciel, et pour eulx a este espandu le sang de l'aigneau innocent, car en l'un seroit grande destoyaute, et en l'aultre grande improbite. Le conseil doncq que je puis donner a ceulx qui sont encores captivtz soubz la domination de l'adversaire, c'est: Que ceulx qui sont confirmez par l'esprit d'adoption doibnent plus tost quicter tout en ces temps d'angoisses tant difficiles, que baiser et faire hommage a ceste fameuse paillarde Babylonicque, ou en baisant donner quelque scandale aux fideles. Car cela est arreste, Quiconques aimera pere, mere, freres, soeurs, enfans, plus que moy il n'est digne de moy. Et la loy du mariage celeste veult qu'il soit aime de son espouse pardessustout. Nous conseillons aussi aux infirmes qui pour leur debilite ne peuvent encores sortir de la Babylone qui est assise sur les sept montaignes … qu'ilz cognoissent leurs pechez, et pleurent, prians Christ qui n'esteinct pas la mesche, qui fume, et ne rompt pas le roseau fraeste, qu'il leur donne son esprit, qui est vainqueur de peche, du monde, et du prince du monde qui est le Diable, afin qu'estans corroborez il abandonnent avecq les plus forts des Juifz la statue d'or de Nabugodonosor et suyvans en loy de mariage Christ leur chef et expoux de salut, puissent entendre ceste sentence: Nul qui, aiant mis sa main a la charue, regardera derriere, est idoine pour le Royaume de Dieu[42].

Quest'ambivalenza presumibilmente mirava, come osserva Ginzburg, a giustificare il nicodemismo all'interno di tutte le realtà ecclesiastiche positive[43].

Più chiara e senza dubbio più eversiva fu la posizione assunta da Borrhaus sul caso dello Spiera. La vicenda dell'avvocato di Cittadella ebbe una vasta eco in tutta l'Europa per la drammaticità con cui pose il problema della simulazione religiosa e della predestinazione – lo Spiera era morto disperato per la convinzione che la sua abiura fosse un segno di perdizione –, ma anche per le conseguenze che ne furono tratte nell'accesa campagna di stampa che fece seguito alla sua tragica fine[44]. Quello dello Spiera divenne un caso emblematico poiché

---

[42] *Le Temporiseur*, cit., pp. CIX*v*- CX*r*.

[43] GINZBURG, *Il nicodemismo*, cit., p. 188.

[44] Sulla vicenda dello Spiera e il dibattito che ne seguì vedi E. ZILLE, *Gli eretici a Cittadella nel Cinquecento*, Cittadella, Rebellato, 1971, pp. 69-112; M.A. OVERELL, *The Exploitation of Francesco Spiera*, «The Sixteenth Century Journal», XXVI, 1995, pp. 619-637; D. WALKER, *Pier Paolo Vergerio (1498-1565) e il caso Spiera (1548)*, «Studi di teologia», X, 1998, pp. 7-56 (con appendice di testi); A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della*

si trasformò in «simbolo della disperazione di chi rinnegava la propria fede» e, su un piano più generale, in uno «specchio per i drammi e i conflitti che la spaccatura ideologica dell'identità cristiana scatenò in tutta l'Europa», che «sopravvisse definitivamente come modello terrificante per l'Europa riformata»[45]. L'uso propagandistico della vicenda da parte di fautori e detrattori del nicodemismo iniziò immediatamente dopo la sua morte, in Italia e nell'Europa riformata, avviato dai numerosi resoconti della sua agonia, subito largamente diffusisi. Al caso si guardò con una diversa angolatura a Wittenberg, a Ginevra, nell'Europa orientale, in Gran Bretagna e in Italia, a seconda della situazione religiosa in cui venne a rifrangersi e della funzione esemplare e polemica che ad esso si volle dare. Così, se Calvino e i suoi seguaci considerarono la morte dell'italiano una prova dell'inappellabile giudizio di Dio e un terribile ammonimento per quanti praticavano la simulazione religiosa, i riformatori luterani si pronunziarono contro l'interpretazione in chiave rigidamente predestinazionista datane a Ginevra, pur non rinunziando ad esortare a scelte coraggiose in nome della propria fede. In Inghilterra, la tragedia dello Spiera – conosciuta inizialmente nell'interpretazione moderata di Pier Martire Vermigli – rappresentò a lungo una «part of English Anti-Nicodemite philosophy – Protestantism in danger»[46]. Ampia e duratura risonanza il caso ebbe nell'Europa orientale, per l'urgenza con cui anche lì si poneva il problema del nicodemismo e grazie agli stretti rapporti che intercorrevano con l'Italia e, in particolare con il Veneto e Padova – dove fra l'altro soggiornò uno dei relatori della storia, il transilvano Sigismondo Geloo. Gli italiani furono fatti oggetto di un'intensa campagna propagandistica in favore della costanza nella fede – nella quale si distinse il pastore di Poschiavo Giulio da Milano. Ma essi furono anche raggiunti dagli scritti dell'arcieretico Giorgio Siculo, nei quali, in contrasto con le interpretazioni del caso Spiera, si ribadiva l'idea dell'infinita misericordia di Dio e si giudicava la tragedia dell'italiano una prova della falsità della dottrina della predestinazione[47].

---

sua setta, Milano, Feltrinelli, 2000, pp. 101, 102, 106, 108-131 e *passim*. Leggo in Prosperi che una ricostruzione complessiva della vicenda sarà pubblicata da Silvano Cavazza.

[45] S. PEYRONEL RAMBALDI, *Olimpia Morata e Celio Secondo Curione: un dialogo dell'umanesimo cristiano*, in *La formazione storica della alterità*, I, p. 116; PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande*, cit., p. 111.

[46] OVERELL, *The Exploitation of Francesco Spiera*, cit., p. 634.

[47] Siculo pubblicò nel 1550 a Bologna, per i tipi di Anselmo Giaccarello, l'*Epistola di Georgio Siculo servo fidele di Iesu Christo alli cittadini di Riva di Trento contra il mendatio di Francesco Spiera et falsa dottrina di protestanti* e l'*Espositione ... nel nono decimo et undecimo capo della Epistola di san Paolo alli Romani*. Su questi scritti e sulla ricezione in Europa del caso Spiera vedi PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande*, cit., p. 123 sgg.

Un'importante iniziativa editoriale fu promossa, nella cerchia degli esuli italiani, dall'ex vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio, da Celio Secondo Curione e da Lelio Sozzini, che nel 1550 dettero alle stampe una raccolta di scritti intitolata *Francisci Spierae ... historia*[48]. L'opera era una riedizione ampliata di un libro pubblicato l'anno precedente da Vergerio con la collaborazione del Curione, il *Francisci Spierae Civitatulani horrendus casus,* contenente una serie di lettere dell'ex vescovo che narravano l'intera storia, facendo della tragedia un atto d'accusa contro l'azione inquisitoriale.[49] L'intervento immediato del Vergerio sulla vicenda era motivato anche da ragioni personali, poiché, a suo dire, egli era fuggito oltralpe proprio in seguito all'incontro con lo Spiera sul letto di morte: i loro destini si erano dunque intrecciati sullo sfondo di quel drammatico momento storico che imponeva agli italiani di scegliere fra la persecuzione o la simulazione. Fu questa sofferta attenzione alla situazione del suo paese che spinse poi il Vergerio a curare un'edizione in volgare della *Historia*, perché anche altri potessero conoscere il volere divino «specchiandosi in questo horrendo caso»[50].

La nuova edizione latina dell'opera, alla quale aveva dato un contributo essenziale il Sozzini, si presentava molto accresciuta e assai più incisiva sul piano propagandistico: Curione aveva aggiunto due prefazioni a quella già precedentemente stampata, insieme con gli scritti di altri testimoni della fine dello Spiera – di Matteo Gribaldi, del Geloo, dell'umanista scozzese Henry

[48] *Francisci Spierae, qui quod susceptam semel Evangelicae veritatis professionem abnegasset, damnassetque, in horrendam incidit desperationem, historia, a quatuor summis viris, summa fide conscripta, cum clarissimorum virorum praefationibus, Caelii S. C. et Io. Calvini, et Petri Pauli Vergerii apologia, in quibus multa hoc tempore scitu digna gravissime tractantur. Accessit quoque Martini Borrhai de usu, quem Spierae tum exemplum, tum doctrina afferat, iudicium*, Basileae (J. Herwagen), 1550.

[49] Il *Francisci Spierae Civitatulani horrendus casus, qui ob negatam in iudicio cognitam evangelii veritatem, in miseram incidit desperationem: Quod exemplum quam sit his temporibus utile omnibus, et necessarium, neminem cordatum latere potest. 2 Petri 2. Satius fuisset eis non cognovisse viam iusticiae, quam ea cognita, ab eo descivisse, quod illis traditum est, sancto praecepto*, pubblicato senza insegne editoriali, fu edito a Basilea per i tipi di Oporinus con una prefazione di Curione, che tradusse anche in latino le lettere del Vergerio. Il contributo dato dal Sozzini alla nuova edizione è stato messo in luce da Rotondò: vedi SOZZINI, *Opere*, cit., p. 147 sgg. Per l'apporto del Vergerio vedi A. JACOBSON SCHUTTE, *Pier Paolo Vergerio The Making of an Italian Reformer*, Genève, Droz, 1977, pp. 139-144; WALKER, *Pier Paolo Vergerio (1498-1565)*, cit., ma vedi anche CANTIMORI, *Prospettive di storia ereticale italiana*, cit., p. 441 sgg.; F. H. HUBERT, *Vergerios publizistiche Thaetigkeit nebst einer bibliographischen Übersicht*, Breslau, B. Grass, 1893, p. 264 sgg. Sulla posizione del Curione vedi M. KUTTER, *Celio Secondo Curione. Sein Leben und sein Werk (1503-1569)*, Basel und Stuttgart, Helbing & Lichtenhahn, 1955, p. 159 sgg.

[50] *La Historia di M. Francesco Spiera, il quale per havere in varii modi negata la conosciuta verità dell'Evangelio, cascò in una misera desperatione*, dedica «a' fratelli», c. 3v.

Scrimgeour –, l'*Apologia* con cui Vergerio giustificava la propria fuga, la prefazione di Calvino al resoconto dello Scrimgeour e un "giudizio" di Borrhaus. Con la vistosa eccezione del duro monito rivolto da Calvino agli italiani e a quanti si sottraevano al volere di Dio affinché non tradissero la propria fede, nel suo complesso l'*Historia* tendeva ad esortare alla misericordia divina, metteva l'accento sul dramma morale e interiore di chi non mostrava fedeltà alle proprie scelte religiose e giustificava la fuga dall'«Anticristo» piuttosto che condannare chi non affrontava il martirio per la fede. In questo senso era senz'altro orientato l'intervento di Curione, che nella prefazione non si limitava a controbattere con decisione agli argomenti di Calvino, ma gli opponeva anche una visione dell'Anticristo assai più sfuggente ed eversiva di quella che lo identificava con il Papato, definendolo come un veleno insito nella natura umana e, quindi, presente «ubicumque sunt homines, quoniam ex eadem argilla et luto facti»[51].

Anche il contributo di Borrhaus contribuì ad una diversa interpretazione della vicenda. La lettura che egli ne dette era infatti dirompente, incentrata com'era su una concezione della predestinazione divina tale da giustificare non solo la simulazione religiosa, ma anche da relativizzare insidiosamente apparati e dottrine religiose.

Lo scritto si apriva con l'invito a considerare l'esemplarità del caso dello Spiera, «quantam … veritas contra mendacia vim habeat, et quam vehemens Dei ira, in eos qui agnitam veritatem abiurant, exardescat»[52], dilungandosi poi sulla necessità di professare con fermezza e coerenza la dottrina evangelica e di convertirsi ad essa, attraverso il disvelamento della totale deformazione del messaggio di Cristo operata dalla chiesa cattolica[53]. Di tale coraggio, Borrhaus additava ad esempio il Vergerio, mostrando così di non condividere la condanna di Calvino per la sua fuga e la sua conseguente rinunzia ad esercitare l'ufficio di pastore nella propria diocesi[54].

Queste considerazioni lasciavano però il posto, nella seconda parte dello scritto, ad una riflessione teologica più ampia sulla vicenda, che rompeva con l'interpretazione datane da Calvino ed estendeva l'analisi alle modalità dell'intera vita religiosa. In palese polemica con il riformatore ginevrino, Bor-

[51] *Francisci Spierae ... historia*, cit., c. A 2*v*. Secondo Susanna Peyronel Rambaldi, a differenza da quanto sostenuto da Cantimori (*Eretici italiani del Cinquecento*, p. 442), nel suo contributo Curione non intendeva criticare ogni forma di struttura ecclesiastica positiva, ma esprimere un fermo giudizio sulla necessità della coerenza morale e della fedeltà a Dio: PEYRONEL RAMBALDI, *Olimpia Morata e Celio Secondo Curione*, cit., p. 116 sgg.

[52] *Francisci Spierae … historia*, cit., p. 145.

[53] Ivi, pp. 148-152.

[54] Ivi, p. 150 sgg.

rhaus negava la possibilità di sostituirsi al Padre nel giudicare il destino degli uomini e di sondare i suoi imperscrutabili voleri: «Spieram cum multis piis hominibus libenter Dei iudicio permisero; de signis in praesentia vel desperationis impiae, vel de occultis igniculis fidei in ipsa desperatione subemicantibus, nihil pronunciaro»[55]. Dio poteva seguire strade occulte per manifestare la propria volontà, anche quella di mandare un eletto all'inferno prima di elevarlo alla gloria celeste: quindi, il solo atteggiamento corretto era quello di sospendere il giudizio («In hac siquidem causa Spierae neque iudicem, neque patronum agimus»)[56]. Tutta la drammatica storia dello Spiera, la sua abiura, il suo pentimento, le sue strazianti esortazioni sul letto di morte a professare e difendere la fede riformata, dovevano però essere interpretati, secondo Borrhaus, come segni inviati dal Padre per mostrare agli uomini l'esistenza del suo piano provvidenzialistico:

> Franciscum Spieram Deus excitavit, qui inferorum poenas, cum viveret, ferens, infernum, coelum, praemia piis, et supplicia impiis post hanc vitam in altera (quam contemnunt impii) decreta esse, constanter confirmaret. Atque id factum est in conspectu eorum, quos hosties sentiebat, et quorum metu veritatem antea abiurarat: ut hanc inviti discerent ab eo, quem ut illam negaret, impulissent. Quae est potens vis veritatis, quam non solum coelestes genii, et in terra sancti homines praedicent: sed etiam hi qui in inferno versantur, conscientiae furiis atque diris exagitati, confiteantur. Haec de priore, quam ineluctabilis providentiae Dei notitia affert, utilitate. Altera in cognitione eius viae ac rationis versatur, qua Deus in perficienda suorum salute, et in expediendo impiorum interitu utitur[57].

Non era un caso, infatti, che la vicenda dello Spiera si fosse verificata «in clarissima illa Europae parte, ubi adversarius sedem suam habet»[58]. Lo Spiera assolveva così un preciso compito di testimonianza, del tutto positivo. Borrhaus non lo dichiarava apertamente: ma, alla luce della sua dottrina, qualsiasi comportamento e modalità di espressione della propria fede – dal martirio al nicodemismo sino all'adesione a qualunque culto – trovava un suo valore nel disegno divino e, di conseguenza, una sua giustificazione. Quale istituzione o quale uomo poteva ritenersi allora depositario di verità assolute? Quale dottrina o chiesa risultavano essenziali per il credente?

---

[55] Ivi, p. 157.
[56] Ivi.
[57] Ivi, p. 167. Borrhaus esponeva la propria dottrina predestinazionista alle pp. 166-178.
[58] Ivi.

Un sempre più cupo pessimismo sull'evoluzione della Riforma e, quindi sulle possibilità di modificarne il corso, segnò gli ultimi anni di vita del Borrhaus. Anche la situazione religiosa e culturale di Basilea iniziò, nel contempo, a cambiare sempre più percettibilmente, con la scomparsa di una generazione di uomini che avevano contribuito in modo decisivo al clima tollerante e cosmopolita della città: nel 1562 moriva Bonifacio Amerbach, l'anno successivo Castellione, nel 1564 lo stesso Borrhaus, nel 1569 Curione. Così, nel commentario ai libri di Giosuè, dei Giudici, di Ruth, Samuele e i Re, pubblicato da Borrhaus nel 1557, i comportamenti nicodemitici venivano avallati in un rapido, ma eloquente passaggio, in cui si affermava che «neque semper accidunt tempora quibus necesse sit coram tyrannis constanter cum periculo vitae profiteri Christum»[59]. Forse per intorbidare ancora una volta le acque, un completo ribaltamento di questa posizione era invece presente nel commentario all'Apocalisse del 1561, dove si esaltava il martirio e si giudicavano reprobi coloro che sceglievano il silenzio o la fuga:

> Timidi sunt, ignavi illi, qui aut omnino cum adversaria potestate duce Agno praelium detrectant, aut eo iam inito fugam meditantur, ducis sui signa profugorum et desertorum more relinquentes ... Hi sunt vere illi ignavi et timidi, quos Ioannes in resurrectione iustorum partem habituros negat[60].

Tuttavia, nella nuova versione del commentario all'Ecclesiaste, pubblicata l'anno della sua morte, il 1564, la riflessione di Borrhaus appariva ampia e di grande chiarezza. Più di vent'anni erano passati dalla prima edizione dell'opera. Commentando le parole di Salomone, «Tempus loquendi et tempus tacendi», Borrhaus tesseva ora un lungo elogio del silenzio, per non minacciare la già molto fragile concordia fra i cristiani e non scandalizzare la coscienza dei deboli. Il richiamo era ancora una volta ad Amos:

> Honori ... est probis et sapientibus viris coram improbis et stultis de divinis et magnis rebus verba non facere ... Et cum in his novissimis temporibus variae et multiplices contentiones ac dissidia de doctrina Ecclesiastica existant, praestat ita loquendi et tacendi tempora temperare, ne vel loquendo, vel silendo quicquam committatur, quod electorum in Christo concordiam dissuat, et Dei gloria immi-

[59] *In sacram Iosuae, Iudicum, Ruthae, Samuelis et Regum historiam ... commentarius*, cit., col. 675.

[60] BORRHAUS, *Apocalypsis ... explicatio*, cit., p. 731.

> nuat, consideramus quae Amos de silentio admonet: prudens in tempore illo tacebit[61].

Una residua speranza di cambiamento restava a Borrhaus nell'instaurazione del regno millenario che, nonostante le dure e ininterrotte condanne dei riformatori, egli continuò a considerare imminente anche nella sua ultima opera:

> Et rursum iam imminet occasio reparandae eius domus [Christi], reddito Evangelio regni ... vicissim dabit sub idem tempus momentum, quo novum mundum molietur Deus, novam terram, novum coelum, novum hominem, hoc est, nova omnia[62].

LUCIA FELICI

---

[61] ID., *In Salomonis [...] concionem annotationes*, cit., p. 51 sgg.

[62] Ivi, p. 33; vedi anche le pp. 12, 106-111, 115 e *passim*. Per le condanne dei riformatori vedi FELICI, *Tra Riforma ed eresia*, cit., pp. 177-195.

Le lettere dei mercanti Andrea e Marco Zaccaria (1555-1560) e Sperone Speroni: una discussione sul «Christus» spirituale e la «professione»

In alcune pagine dedicate da Fernand Braudel ai movimenti e cambiamenti che avvengono all'interno del Mediterraneo[1] del Cinquecento, attraversato dai commerci dei mercanti della seta, mercanti dalle tradizioni e consuetudini religiose "miste", questi riprende e tenta di integrare un' osservazione di Victor Bérard, lo storico dell'ambiente geografico del Mediterraneo: occorre rincorrere interamente l'epopea di Odisseo e ricostruire con la figura di Ulisse quegli itinerari non solo economici quanto intellettuali e religiosi che questo singolare ceto sociale, i mercanti di seta, creano nell'Europa del lungo Rinascimento contribuendo alla formazione delle nuove borghesie. L'odisseo Ulisse può trasformarsi quindi in interprete contemporaneamente del possibile *naufragium*[2] dell'*ecclesia Christi* ed additare gli strumenti che pongono in grado di trasformare il pericolo in un diverso trionfo. Il termine *naufragium* in realtà fa da sfondo alla cultura del Rinascimento e della Riforma: dal *Naufragium* (1475) di Leon Battista Alberti che a Venezia comparve legato al *De civitate Dei* di Sant' Agostino, al *naufragium* di Erasmo, fino a giungere all'*Utopia* di Tommaso Moro (1516)[3] ed alle immagini portentose di Andrea Alciato (1533), quando l'uomo gettato sulla spiaggia ricrea gli strumenti della vita materiale e religiosa. Ulisse che impreca sullo scoglio contro gli antichi dei si fa portavoce del "mondo nuovo" che si desidera costruire, perché anche gli dei, afferma Erasmo nella *Lettre*[4] ovvero nel *De Laudibus Britanniae Regisque Henrici Septimi* del 1499, composto da Erasmo in un momento di ammirazione regia, accolgono con entusiasmo ogni virtù che si fondi sul «libero giudizio» di ognuno. I testi

---

[1] F. BRAUDEL, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, Einaudi, 1953, p. 30 (per esempio).

[2] Su queste forme letterarie: N. MORGAN, *Le sixième continent. L'Utopie de Thomas More. Nouvel espace épistémologique*, Paris, J. Vrin, 1995.

[3] MORGAN, *Le sixième continent*, cit., pp. 108-111.

[4] *Érasme ou les Muses rendormies. À propos de la prosopopée de l'Angleterre et le discours, de J.C. Margolin*, in *Érasme et l'Angleterre*, sous la direction de Alexandre Vanautgaerden, Bruxelles, La Maison d' Érasme, 1998, pp. 19-21.

che continuano a segnalare questo tema suggerito dalla figura di Ulisse potrebbero moltiplicarsi per offrire maggiore spazio ad una sensibilità religiosa che dalle città della Penisola si allarga alle rotte mercantili del Mediterraneo. Tuttavia se una scelta è opportuno compiere sono ancora una volta le lettere dei mercanti che hanno seguito le vie di Martin Lutero o di Calvino a porre in evidenza questo intreccio di problemi, perché la *fede* da conquistarsi ed imporre costituisce una diuturna lotta contro le insidie del Papato e contro i «tyranni» che esprime, mentre la *melanconia* per una Chiesa non violata può liberamente esprimersi. Le corrispondenze, queste forme di ricerca di una fede da diffondere…

La serie di lettere (ventiquattro secondo l'Inquisizione, quelle inviate ad Andrea Zaccaria), apparentemente limitata nel tempo che coinvolgono Marco ed Andrea Zaccaria, mercanti di Cipro, negli anni posteriori al 1549, appartiene a questa sensibilità religiosa. La "casa" dei mercanti Zaccaria a Cipro[5] è rinomata per i commerci delle sete e dei panni: il raggio di azione si estende a Venezia, coinvolge i mercanti di seta di Vicenza, non solo i tradizionali Pellizzari quanto i Bonanome, e non manca di guardare all'Oriente veneziano, a Candia in particolare. Ginevra, i suoi mercati, si affaccia nella linea della rete economica: Ginevra ed i suoi borghesi mercanti ed i *sermons* di Giovanni Calvino. L'iscrizione all'Università di Padova per seguire in un primo momento gli studi di diritto offre alla "casa" un ulteriore movimento economico ed intellettuale proposto da Andrea Zaccaria. La rete dei commerci pertanto guarda a Ginevra e si estende seguendo il reticolo dei sodali e dei parenti e degli *amici*: questi ultimi giuocano un ruolo importante per trasformare, dopo il 1555, questa florida rete di traffici in un itinerario di idee religiose. È Andrea Zaccaria a vivere la crisi religiosa che gli rivela il naufragio degli antichi inganni della Chiesa di Roma e gli apre lo sguardo verso Ginevra ove le servitù del papato scompaiono e la "libertà" si impone. Andrea Zaccaria vive la sua esperienza religiosa all'interno di un gruppo di intellettuali e mercanti oppure di aristocratici che si affidano al modello di Ginevra e ne risentono il fascino: Battista Gavardo, lo Sperone Speroni, Camillo Bonanome, Ulisse Martinengo, i mercanti Pellizzari.

---

[5] Si rinvia ad: Archivio di Stato Venezia (A.S.Ve), Sant'Uffizio, Processi, b. 19 (per l'insieme del processo inquisitoriale). Si afferma infatti da parte dei Rettori di Padova nella "Copia di lettere delli Rettori de Padoa de 14 febraro 1562 driziate alle Ecc.mi S.S. Capi": «Ex mi domini Colendissimi mandano a Venetia qui allegate 24 lettere scritte a Andrea Zaccaria, delle qual alcune sotto scritte di un V.M., vuol dir Ulisse Martinengo ch'è il cognato... del Collonello Rodolfo Salici Grison. Questi padri della Inquisition non han formato processo alcuno particular contra esso Andrea ma nel processo di Odo Quarto da Monopoli è besognato tuor il constituto di esso Andrea lo qual mandano qui allegato».

In particolare Ulisse Martinengo con la sua immagine del Cristo Prometeo, lo Sperone ed i suoi studi sulla *historia* e la retorica, ed il Gavardo con il Bonanome che commerciano le sete in Lione e studiano l'andamento dei mercati entrano nel mondo religioso di Andrea Zaccaria[6]. Il tono delle conversazioni epistolari ricerca nuove prospettive alla sensibilità religiosa dei mercanti "borghesi" e tenta di definire la *vocazione*, quel *Beruf* che coinvolge Calvino. La discussione all'interno di questo gruppo è ampia, ricca di fascino: per captarne tutti gli aspetti è utile ricollocare accanto ad essi la figura di Lucio Paolo Rosello e le sue discussioni su Ulisse.

La figura di Lucio Paolo Rosello[7] è emblematica per comprendere la problematica dei mercanti Zaccaria ed in particolare di Andrea. La sua biografia si chiude nel 1556: fra le sue opere o meglio fra le opere a lui attribuite compare il testo: *Lucii Pauli Rhoselli patavini dialogorum de deorum antiquis involucris dies primus*, e fra le opere non rintracciate del Rosello Bernardino Scardeone nel *De antiquitate urbis Patavii et claris civibus patavinis* segnalava: «praeterea dialogum de contemptu mortis [...] et de vitio ingratitudinis, ultimo loco thesaurum divinae et humanae misericordiae, quae omnis Venetiis impressa venduntur». Rosello è un acuto studioso delle immagini degli antichi dèi, delle loro immagini che con un termine erasmiano definisce *simulacra*. Questo impianto ricco di possibili letture religiose lo si può rivelare in una lettera del giugno 1522[8] a Flavius Helladus Rigatus «iuris divini humanique peritus» ad un giurista. Le sue argomentazioni meritano un attento esame: questa lettera viene in possesso dell'Inquisizione il 22 ed il 23 giugno 1551 quando gli Zaccaria sono già presenti a Padova: lettere raccolte, conservate, propagandate. È importante rilevare la lunga presenza delle corrispondenze nelle «balle» o nelle «casse» di intellettuali e mercanti riformati del Cinquecento, oppure nei rispettivi *scrittoi*. Il loro ruolo rivela uno strato del dibattito *ereticale* da identificare ogniqualvolta si presentano nella documentazione. Rosello si rivolge al suo corrispondente Flavius Rigatus come desideroso di rinnovare la loro amicizia: «non equidem oblivione amicicie nostre aut negligentia id evenire scias». La corrispondenza diviene quindi uno strumento di conversazione confidenziale: «Que tecum et esse et colloqui per epistolas». L'argomento della conversazione: Omero, il suo

---

[6] A.S.Ve, Sant'Uffizio. Processi, b.19: si rinvia alle deposizioni del luglio 1562.

[7] Per i riferimenti bibliografici: in particolare A. DEL COL, *Lucio Paolo Rosello e la vita religiosa veneziana verso la metà del secolo XVI*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 32 1978, pp. 422-459, ed il lavoro di R. SALANITRI, *Il carteggio di Lucio Paolo Rosello (fine XV secolo, 1556); la prudenza politica*, relat. A. Olivieri, a.a. 2000-2001, Università di Padova.

[8] La lettera è contenuta in A.S.Ve., Sant'Uffizio, Processi, b. 10, e trascritta da SALANITRI, *Il carteggio di Lucio Paolo Rosello*, cit., pp. 181-184.

ammaestramento. Omero propone per Rosello il grande tema delle due forme di vita: la *vita attiva* e la *vita contemplativa*, un tema presente ad Andrea Zaccaria. Anche Rosello discute con l'amico sulla mercatura, i suoi caratteri e la sua superiorità o meno su altre forme di vita. Il passo è il seguente[9]:

> Homero divinus poeta, a quo non solum scribendi materiam poeta acceperunt, verum etiam suas philosophi sententias excerpserunt atque autoritate illius ipsas sententias coroborarunt. Dum considerarent Homerum pluribus in locis operum suorumque tum ad contemplativam tum ad activam vitam pertinet demo(n)strasse: hanc pulcerimam et saluberimam sentenciam protulit.

Per poi arricchire la sua argomentazione con gli altri riferimenti al potere o sulla condizione della *domus*, su Dio («Deus qui invigilat»):

> Non dormire decet avantem pluriman noctem, quae nobis imit quod qui imperium obtinet quique alios gubernaturi sunt; nullo equidem modo nec somno nec otio inhonesto vacare debeant. Non abque igitur racione istud poeta protulit: nam omnes qui curam aliorum exercet priores ad excitandos alios esse bedeant ut ipsorum exemplo ad omnia quae peregenda sunt sollicitos ac diligentes esse debeant[10].

La *vita activa* per Rosello è invasa dal tempo e dalla storia e rimane lontana dal *somnium* che non permette di usare *vigilantia*[11]:

> Somnus autem est qui haec omnia impedit atque ab homine bonas cogitaciones auffert; e contra sola est vigilantia: quae reddit hominem ingeniosum, industriosum, solertem et pro(m)tum omnibus rebus, quae ad reipub(lice), administracionem, exercitus domusque pertinent.

Ed inserisce l'esempio della *nave* simile ad una Repubblica o ad una *domus*[12]:

> Nam veluti navis sane est omnium, qui in ea insunt ipsaque ... in vigilantia gubernatoris clavi consisti: qui dormientibus aliis solus ob com(m)unem salutem previgilat ne navigium pericliter, ita omnes principes, imperatores ductoresque vigilare debent temporeque nocturno cogitare qua

[9] Ivi, p. 182.
[10] Ivi, pp. 182-183.
[11] Ivi, p. 183.
[12] Ivi.

die qua ne noctu neces(s)itate cogiente facienda sunt, ut fecit prudens Ulisses vigilantia astutiaque cuius troiana civitas capta est.

Lucio Paolo Rosello non è solo lettore del *naufragus* dell'Alberti oppure di Erasmo: è amico di mercanti e di librai francesi che soggiornano nelle case dei suoi amici librai e mercanti. Il mondo della *vita activa* è il mondo operoso che predilige: si creano repubbliche, si rafforzano i beni economici, non si pongono in discussione le fondamenta delle *domus*. Ulisse insegna a colui che abbraccia questa realtà temporale alcune virtù: la *industria*, la diligenza nell'agire, la solerzia e la *vigilantia* in quanto tutto occorre si associ, si unisca, si ricomponga all'interno della società. La dimensione sociale dell'agire per Lucio Paolo Rosello è fondamento per costruire: tutti i retori occorre si alimentano di queste virtù. Se non preannuncia una teoria della *vocazione* ne anticipa un elemento essenziale: la dimensione sociale dell'agire politico ed economico mentre Dio diviene un altro elemento di questo itinerario. La vita contemplativa viene relegata nell'ambito del *somnium*, lo spazio gelido dell'annientamento di ciò che è vitale. Citando Ovidio afferma: «Stulte quid est somnis gellido nisi mortis imago»[13], il gelido aspetto delle immagini nelle quali la vita ha perso il suo ritmo e la sua possibilità di creare. Dio diviene sempre più il garante di questo mondo di idee, che la vita sociale arricchisce ed alimenta, mentre Cristo in apparenza ancora non compare. Le argomentazioni di Lucio Paolo Rosello non si soffermano solo su questi aspetti. Ricostruisce le conseguenze sempre in chiave mitologica alle quali va incontro colui che non segue le virtù indicate. Nasce uno schema che è utile proporre: «qui a pigricia, ignavia, negligentia, socordia». Nuovamente l'esempio di Ulisse asseconda l'impianto delle virtù di Lucio Paolo Rosello[14]:

> Quo intellego Ulisses una cum Diomede eadem nocte Rhesum militesque suos in ter(r)itorio dormientes interfecerunt unaque cum equis illis fatalibus victores in exercitum grecum reddierunt: quod in vigilantissimus Ulisses non perpetrasset, numquam Troiam capi potuisset. Ob id igitur ex tot fortissimis imperatoribus, qui ad expugnacionem troianam se contulerunt, solum civitatis expugnatorem Ulissem ap(p)ellant.

È ancora Ulisse ad occupare lo spazio dell'*exemplum*, ad emblema della storia religiosa che muta con l'apparizione di Martin Lutero e le sue 95 tesi ovvero *Disputatio circularis pro declaratione virtutis indulgentiarum*, e con gli

---

[13] Ivi.
[14] Ivi.

Adagia di Erasmo. Tuttavia questo testo che dietro l'apparenza di una lettera possiede i caratteri dell'esercitazione retorica, ed ai *rhetores* si rivolge, probabilmente non doveva concludersi in questa forma declamatoria: al contrario possiede i caratteri di una rielaborazione di alcuni *Adagia* di Erasmo dedicati agli *exempla* dell'antichità che potevano denotare *virtutes* e *vitia*. Lo afferma Flavius Helladius Rigatus nella lettera che lo accompagna: si tratta di una declamazione condotta sull'esempio di Erasmo, del quale porta profondamente il segno, ma anche l'influsso di Leon Battista Alberti in quel richiamo a Dio al quale la ragione può rivolgersi. Al di là della esercitazione[15], «declamacionem componeres», emergono nuovi elementi utili al dibattito religioso del Cinquecento attorno all'idea di una *vita attiva* operante nelle società. Il richiamo ciceroniano all'amicizia («est animi ingenui, ut cui multum debes, eidem plurimam velle debere»), o la parabola evangelica della ruggine che altera l'utensile non usato «sic animi vigor nisi negociis tractandi exerceas», oppure la *iucunditas* che emana dall'amico Rosello, quando scrive o declama, pongono in rilievo i molteplici aspetti creatori della *industria* che dalla società o dalla vita economica si estendono all'animo ed alle sue possibilità. Solo dopo il 1530 questa forma di *declamatio* si arricchisce con i riferimenti alla figura di Cristo, benefica per quanti la seguono, invitando coloro che hanno cura d'anime ad abbandonare i benefici ottenuti dal papato. In questo modo la ferita di Rosello, moderno Ulisse, si chiude e tende a scomparire: Cristo ha finalmente avuto la possibilità di richiuderla. Davanti a lui si ergono la Chiesa e l'Inquisizione come forme di un dominio perverso: «Dominatio vestra»[16] vengono da Rosello definite, mentre è rinchiuso nel carcere di San Giovanni in Bragora, di fronte a colui che lo inquisisce, mentre nel profondo del cuore, come suggerivano Agostino e Cicerone, abita la verità del suo sentimento religioso. Anche se è costretto a scrivere:

> Reverende Domine, vidi ac legi scripturam, quam hoc mane mihi misit Vestra Reverenda Dominatio quam quidem approbo, et si forsam antehac in his, quae mihi ut heretica opponuntur, erravi, veniam peto... bene valiat Dominatio Vestra, meque uti fratrem commendatum habeat[17].

Il potere, «Dominatio» teologica e politica, si contrappone alla libertà della ricerca religiosa. Occorre non dimenticare che dietro all'argomentare del Rosello si muove non solo una realtà di intellettuali, ma anche un mondo di

---

[15] SALANITRI, *Il carteggio di Lucio Paolo Rosello*, cit., pp. 181-182.
[16] A.S.Ve, Sant'Uffizio. Processi, b. 10.
[17] SALANITRI, *Il carteggio di Lucio Paolo Rosello*, cit., p. 206.

mercanti: pur non riferendosi agli Zaccaria il loro modello di pensiero non si allontana dalle pagine del Rosello e dei suoi corrispondenti.

Il nucleo delle lettere del Rosello che si estendono a partire dal 1522 fino al 1548[18] possiede una sua organicità di sviluppo pur presentando argomenti molteplici: discussioni sull'agricoltura, sulle pozioni guaritrici, sul commercio dei libri, sui librai: il mondo mediterraneo ed il mondo intellettuale di Lione viene privilegiato. Una tipologia maggiormente organica nei pensieri e nelle argomentazioni si ritrova negli scambi epistolari fra Andrea e Marco Zaccaria: Ginevra ed il mondo ugonotto della Francia diviene accanto al Mediterraneo lo scenario entro cui si svolgono. Nelle loro pagine si evidenzia una presenza che in Rosello non è così evidente: il ricordo di Bartolomeo Fonzio. La sua morte viene ripetutamente ricordata: «nostro Fontio» lo chiama Andrea Zaccaria. Ed è proprio Fonzio ad inserire nella trama epistolare l'immagine di Cristo: "spirito" che invade l'uomo, punto di contesa con il papato e la teologia degli inquisitori[19].

Vita activa o *vita contemplativa* era stato il problema sollevato dal Rosello nella sua *declamatio* all'insegna di Ulisse. L'analogo problema è presente, sotto altra forma, nelle lettere di Andrea Zaccaria e Marco Zaccaria, che non è inutile nuovamente presentare. Le lettere si arricchiscono con interventi e discussioni avvenute con Francesco Patrizi, con un maestro in diritto Nicola Zachato, e con riferimenti a Sperone Speroni, momento fra i più affascinanti di questa singolare corrispondenza[20]. Andrea Zaccaria studia in un primo momento diritto a Padova inviato dal padre per continuare l'arte della mercatura. Fra il 1561 e il 1562 la *vocazione* di Andrea Zaccaria muta: il diritto e la mercatura non arricchiscono il suo animo: solo la teologia, per poter diffondere il credo di «nostro Signore messer Giesù Cristo», diviene la scienza che esprime interamente il suo desiderio di adempiere alla *grazia* di Cristo. Questo problema emerge nella corrispondenza sviluppata con i suoi interlocutori: sullo sfondo s'intravedono i *sermons* di Calvino sulla chiamata del Salvatore. Il 1562 diviene l'anno cruciale della discussione. Francesco Patrizi, interpellato il 19 luglio 1562, scrive ad Andrea Zaccaria[21]: «quanto alla pietà cristiana, io mi credo esserne fornito assai bene, et quando io fossi sforzato ad errare et mi si desse l'eletta di dui errori, io eleggerei

---

[18] Ivi, pp. 192-197.

[19] A.S.Ve, Sant'Uffizio. Processi, b. 19.

[20] *Ibid.* Andrea Zaccaria «era in casa a Padova di Francesco Piccolomini, lettor a Padova»: in seguito andò «a star all'Arzere in casa de ms. Speron Speroni», insieme ad Ulisse Martinengo: costituto del 15 luglio 1563.

[21] *Ibid.* Cfr., inoltre, A. STELLA, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Nuove ricerche*, Padova, 1969, pp. 113-115, 196, 214.

sempre d'essere in filosofico humore et nell'Enchiridio di Epitteto, che mi possono far buono et contemplativo, che con lo spirito di Lutero, il quale non fa buono altrui et conduce a disperation della salute». È una delle risposte che viene inviata ad Andrea Zaccaria sui quesiti da questi posti: il «filosofico humore» rende l'uomo «buono et contemplativo», e pone in grado di contemplare la grazia che il Salvatore dona. Se in Rosello Cristo mantiene un potere taumaturgico in quanto libera dalle prede delle ingiuste ricchezze, in Patrizi ed in Andrea Zaccaria si riempie di spirito «contemplativo». In questa direzione possono spingerlo la morte di Francesco da Rovigo, della quale è informato il 23 agosto 1562, e quella di Bartolomeo Fonzio, che «è stato anegato», come viene dichiarato ad Andrea Zaccaria, sempre il 23 agosto 1562. Tuttavia già in una lettera al padre del 20 febbraio 1558, scritta da Padova, Andrea Zaccaria aveva posto analoghi problemi, che il gruppo di intellettuali segnalato nel 1562 perfeziona. Un passo della lettera propone[22]:

> Egli è hoggimai tempo signor padre ch'io ressoluto sia in che debba studiare o nelle leggi o nella philosophia... Il fine che ho preposto a' miei studi è questo, di attendere a que' studi che mi siano scala allo studio della theologia che, poscia forniti quelli, a casa mia attender a studiarla possa; non quella già di frati, ma la sana scrittura cibo dell'anima nostra, per far ciò che nostro signore ne comanda per mezzo della sua grazia, e ad utile di qualch'un altro se così piacerà a sua maestà. Il che ciò fa la philosophia che conosce le cose divine et humane e le loro cause, che è lo studio della sapientia, che è arte delle arti, scientia delle scientie, e philosophia è assomigliar a Dio in quel che la natura humana può; ella n'insegna viver virtuosamente a governar noi stessi, le cose et la patria, maestra de costumi. Lo studio di philosophia è piacevole et convenevole a gentilhomo, perciochè senza lei è impossibile havere e belle e buone lettere d'humanità, che sono ornamento dell'huomo. Dunque per tutte queste cagioni io attendere voglio alla philosophia, a quella son nato, a quella sono inclinato.

All'interno di questa trama è possibile collocare l'immagine di Cristo, l'immagine spirituale di Cristo e non quella delle devozioni esteriori del cristianesimo di Roma. Al padre, che lo invita a mantenere ferma la fede della tradizione, risponde il 29 gennaio 1563 ed il 28 maggio 1560[23]:

> "Omnes qui pie volunt vivere in Christo Jesu persecutionem patientur". Voglio dire che la parola di Dio non può venir meno, onde non vale discor-

[22] A.S.Ve, Sant'Uffizio, Processi, b. 19.
[23] Ivi.

> so humano o prudenza mondana a rimediare che chi ha cognition della verità non sia perseguitato, et alla fine conosciuto per tale. Ecco io che mi credeva col mio proceder riservato in queste cose starmi in quiete et nascosto, che ora mi trovo travagliato assai et in mano della Inquisitione.

Ed è informato di Oddo Quarto, indagato «per le cose della religione». Ma nel 1560 aveva scritto[24]: «prego Dio d'illuminarmi cose che a principi e re non ha donato, e di sorte e questo lume che mi fa chiaro volendo tegnir questi benefici e servire al diavolo, perciòche la legge papistica oppugna a quella dell'Evangelio, et così bisogna sempre fengere et negar la verità, anzi negar Giesù Christo».

Nulla è lasciato al caso nella sua corrispondenza: il papesimo è quella creatura diabolica che argina la vita interiore ed impedisce la visione di Cristo. Al padre, che osserva come l'interiorità della visione di Cristo poteva essere raggiunta seguendo i canoni della tradizione, Andrea Zaccaria oppone la diabolica creatura del papato come strumento di simulazione e di perfidia. Se la discussione verteva sopra un aspetto non fondamentale della discussione sulla grazia tuttavia esprimeva un'istanza profonda alla quale era collegata: la scelta interiore nella scelta di una professione che fosse in grado di esprimere queste attese, oltre che una maniera di esprimerla e diffonderla alimentata dall'eloquenza, l'autentica eloquenza non più ciceroniana. Il distacco da Lucio Paolo Rosello era dialetticamente compiuto. In altri termini come poteva esprimere il rifiuto della *Dominatio* papistica espressa da Rosello, Andrea Zaccaria?

Che il destinatario di alcune lettere fosse lo Speroni si può evincere da alcuni confronti testuali e biografici. Le corrispondenze familiari che riguardano «Speron», il riferimento delle lettere uguale allo «Speron» al quale si rivolge Andrea Zaccaria fra il 1562 ed il 1563, permettono di individuare la rete dei parenti e degli amici di Vicenza, la stessa rete degli Zaccaria. Il 5 dicembre 1557[25] Lucietta Speroni sposa il conte Giulio da Porto di Vicenza. Si tratta di un matrimonio che pone lo Speroni a contatto con quella nobiltà e mercatura vicentina che, come si esprimeva, aveva l'abitudine «di ragionare e credere a modo suo». Lo troviamo in contatto con la famiglia da Porto, con la famiglia Capra, ed in particolare Diamante Capra. A ben guardare è quel mondo collegato con lo spirito di Ginevra del quale non manca di fare parte il Battista Linarollo presente ed informatore di Andrea Zaccaria. Ed è in questo periodo che lo Speroni svi-

---

[24] Ivi.

[25] M.R. Loi, *Sperone Speroni "pater familias"*, in *Sperone Speroni*, Padova, Editoriale Programma, 1989, pp. 224, 225-229.

luppa alcuni «trattatelli» sui problemi religiosi che pongono in grado di comprendere il particolare legame con un intellettuale che sarà richiamato da Carlo Borromeo. In questi «trattatelli» ritroviamo commenti agli evangelisti[26], *In Matheum*, *In Lucam* oltre che *In Genesim*; inoltre, *Della vita attiva*, sul *Parlar de l'omo*, e quindi *De l'arte oratoria*. Fra i corrispondenti si ritrova Agostino da Mula[27], che gli aveva ispirato alcune osservazioni nei riguardi dei luterani, e l'idea che non lo abbandona nelle sue corrispondenze, che la perfezione umana risiede in Cristo e non è più imitabile. Su questo punto non è tanto in giuoco l'utilità dei ruoli nell'eloquenza sia politica che religiosa della teologia, della filosofia o dell'*historia*, il problema che appartiene allo stesso Andrea Zaccaria, quanto il problema della *professione* all'interno della società: soldato, *mercante*, oratore, religioso.

Questi problemi divengono gli stessi nei quali si immerge il giovane Andrea Zaccaria alla ricerca di una forma di eloquenza che possa rappresentare un Cristo libero dai sofismi e per questo *spirituale*. Lo Speroni nei *Ragionamenti*[28] oscilla sovente sulla risposta da dare a questi problemi. Ora invita a lasciare la teologia ai frati e sostituirla con un'arte oratoria che convinca e combatta il nemico della fede cristiana; ora esalta il ruolo della filosofia, ed alla filosofia sottopone tutte le arti della vita intellettuale, e fra queste la stampa, i libri immagine dell'intelligenza: «La stampa non pare altro – scrive – che impressione d'alcuna imagine fatta dallo esemplare nella materia atta a ricever cotale imagine... Poria a ciò fare cominciare dalle idee, e venir giuso in tutti i corpi e in tutte l'anime... È dunque la stampa glorificazion della scrittura», afferma con filosofico tenore. Ma è ripetutamente la professione il tema che nelle lettere famigliari lo coinvolge: la professione di oratore, ove la filosofia libera da sofismi possa avere libero spazio, ottiene nelle sue argomentazioni un ruolo precipuo, come era avvenuto in Alessandro Citolini ed in Lucio Paolo Rosello. Tuttavia con un preciso limite, come scriveva ancora nel 1568 ad Ascanio Speroni[29]: ognuno occorre la scelga secondo gli influssi e le inclinazioni delle stelle. Scriveva. «perciò che l'arte del viver dee imitar la naturale inclinazion delle stelle e complessione delli elementi». Un momento culturale ritrova delle tonalità peculiari: gli anni di Andrea Zaccaria sono immersi anche nei ritratti di retorica e in questi argomenti. Queste discussioni permettono di meglio comprendere lo spirito

---

[26] C. Bellinati, *Catalogo dei manoscritti di Sperone Speroni nella biblioteca capitolare di Padova*, in *Sperone Speroni*, cit., pp. 327-355.

[27] Ivi, p. 346.

[28] A. Daniele, *Sperone Speroni, Bernardino Tomitano e l'Accademia degli Infiammati di Padova*, in *Sperone Speroni*, cit., pp. 1-53.

[29] Loi, *Sperone Speroni "pater familias"*, p. 252.

delle lettere di Andrea Zaccaria e Francesco Patrizi, le lettere che sovente si trovano nella «bovetta» di casa Speroni, come intermediario fra questi corrispondenti. Se lo studio delle leggi perde di autorità di fronte alla filosofia che a sua volta getta nuova luce sul percorso del discorso giuridico, gli studi di retorica sono fruibili in maniera decisiva all'interno di questo gruppo ove Ginevra e Calvino e non le stelle invitano all'incontro con «messer Giesù Christo»: la retorica di Marcantonio Majoragio[30] e le sue discussioni con Nizolio, relative ad una retorica che si evolvesse arricchita da contenuti filosofici, è un libro più volte ricercato dal Gavardo, da Ulisse Martinengo, dallo Zaccaria. L'opera di Nizolio aveva per titolo: *De veris principiis et de vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos libri IV*, comparsa nel 1553 a Parma e ristampata nel 1670 da Leibniz. La discussione aperta continua con il Majoragio e con Robert Estienne, attratti da queste discussioni sull'eloquenza. Andrea Zaccaria si muove attorno alla casa dello Speroni, dei suoi confidenti familiari. Le discussioni sull'oratoria e la retorica, a loro volta, ponevano in evidenza come la cultura rinascimentale forgiasse strade utili per gli intellettuali della Riforma preoccupati di espandere il pensiero e la fede rinnovata del Vangelo. Ancora un incrocio fra Rinascimento e Riforma quando le corti e la corte di Roma perdono il loro ruolo trainante ed una filosofia religiosa, espressa secondo lo spirito di Epitteto, può liberare l'animo e lasciarlo aperto alla parola del Signore, come affermava Andrea Zaccaria. Un Odisseo liberato dai sofismi si ritrova su questa scena dominata da Sperone Speroni. Un ulteriore problema si pone in rilievo seguendo il tracciato delle lettere degli Zaccaria e le lettere familiari di Sperone Speroni: una forma di acculturazione letteraria fra i due mondi che pur incrociandosi nelle discussioni si dividono sul significato da offrire alla grazia ed alla professione che ne discende. La discussione sul ruolo della filosofia e della retorica, il fertile spazio di casa Speroni e Zaccaria viene interrotto dall'Inquisizione e dal suo intervento del 26 giugno 1563[31] quando il figlio e il padre vengono ambedue inquisiti. L'indagine permette di ricostruire la piccola biblioteca di Andrea Zaccaria. Accanto al *Libro del Genesi* ed un trattato sopra il Vecchio Testamento compaiono: «Come i parenti devono instruire li suoi figliuoli secondo l'evangelio», la «esposition di San Thomaso sopra San Johanne Chrisostomo»; alcuni decreti: il *Decretum Gratiani*, il «decreto de Justificatione», la sesta parte «delle decretale», un libro scritto in francese relativo a «et li rimedi delli sette pecati mortali», e «l'officio con alcune gionte de espositione», l'*Ecclesiastico di Salomone*, alcuni «brevi» uniti all'opera di Sant'Agostino, una Bibbia, tradotta

[30] M. FUMAROLI, *Il secolo dell'eloquenza*, Milano, Adelphi, 2002, pp. 123-124.
[31] A.S.Ve, Sant'Uffizio, Processi, b. 19.

dall'ebraico in toscano, ed una *Pantheologia de absolutione*. Anche la *historia* come suggerivano il Patrizi e lo Speroni entra nello schema della biblioteca di Andrea Zaccaria: la «Vita di Santi Padri», le «historie delle cose di Francia», insieme alle Omelie di San Giovanni Crisostomo, l'Ecclesiastico di Salomone e «l'officio con alcune gionte de espositione»[32].

Ad uno sguardo attento si osserva la presenza del Brucioli (la Bibbia), Erasmo, l'attrazione per la storia di Francia e della figura del principe di Condé, protettore di intellettuali impegnati negli studi di retorica, l'attenzione verso il *Genesi* presente nel testo e nei commenti, la letteratura poetica latina e volgare (non precisata) ma con un forte influsso omerico, lo studio dei *Decreti*. Se ad un primo sguardo è di difficile definizione teologica, seguendo la lettura dell'inquisitore rientra nell'area di Ginevra e degli ugonotti di Francia. I suoi elementi vengono inseriti nella lettura dottrinale dei suoi corrispondenti: il mondo ginevrino e vicentino dei mercanti di seta Pellizzari. La condanna si restringe alla lettura pubblica dei salmi penitenziali nelle chiese di Venezia, con decreto del 3 agosto 1563. Probabilmente l'amicizia con lo Speroni aveva salvato gli Zaccaria da sanzioni maggiormente severe. L'ideale di un'eloquenza che penetrasse nei cuori senza sofismi si era infranto: il giovane studente che desiderava vestire l'abito del *filosofo* per diffondere i segreti della grazia rivestiva ora l'abito dei salmi penitenziali.

ACHILLE OLIVIERI

Appendice

Si ritiene opportuno presentare l'inventario dei libri che Andrea Zaccaria aveva lasciato nella casa del padre, Marco Zaccaria, a Cipro.

Inventario delli libri trovati in casa de Marco Zacharia mandati de qua dalli rettori de Cipro:

---

[32] *Ibid.* Questo intervento integra il saggio precedente: A. OLIVIERI, *Lettere di mercanti del '500. Fra autobiografia religiosa e storia dell'eresia (i Pellizzari e i Le Mettre)*, «Bollettino della società di studi valdesi», 177, 1995, pp. 8-26

Vita di Santi Padri libro n.1
Le Omelie di San Gioan Chrisostomo n.1
Libro intitolato pantheologia de absolutione n.1
Uno libretto intitulato Decreto de iustificatione ligato in cartone n.1
Un libro in francese ligato in tolelle de buone usanze, et li rimedi delli sette peccati mortali n.1
Decreto in volume ligato in tolelle n.1
La sesta parte del decretale n.1
Decretum Gratiani n.1
L'historia delle cose di Francia ligate in bergamina n.1
L'officio con alcune gionte de espositione n.1
Un libretto scritto a penna intutelato come i parenti deveno instruire li suoi figliuoli secondo l'evangelio n.1
L'altro libro de genesis, et sopra il vecchio testamento n.1
La esposition di San Thomaso sopra San Joan Chrisostomo n.1
Un libretto scritto a penna continenti alcuni versi latini con alcuni altri volgari n.1
Divinus codex decretj n.1
Un libro in carta bergamina con diversi brevi n.1
Testamento novo n.1
L'Ecclesiastico di Salomon tradotto dall'hebraica verità in lingua Toschana n.1
Il volume di Santo Agustino n.1
Uno libro in tavole scritte in carta bergamina che non se li può veder il nome n.1

Il processo informa su altri testi: la «grammatica spirituale» che Andrea Zaccaria ricevette da Sperone Speroni: per Erasmo e il Brucioli si rinvia alla deposizione di Marco Zaccaria dell'8 luglio 1563:

> Che tra li libri mandatj, dal Cl.mo Rezimento de Cipro, tutto quello che vi è, et del Bruccioli et di Erasmo sono libri prohibitj nello indice, et che portano seco la iscomunicatione maggiore contra quellj che li leggono, et tengono appresso di sè. Et così li fu mostro una Bibia in quarto foglio stampata in Venetia del 1539, et tradutta da Antonio Bruccioli. Item l'Ecclesiastico tradotto dal medesimo et stampato pure in Venetia del '36 col comento del medesimo. Item il testamento novo latino tradotto da Herasmo stampato in ottavo, in Venetia, del 1524. Item un'altra Bibia vulgare senza nome del traduttore stampata in folio in Venetia del 1541.

Si era rivolto a Francesco Minio Andrea Zaccaria per avere questi ultimi libri di Erasmo e del Brucioli. Inoltre: «Li fu mostro un libretino scritto a pena, con un titolo che dice: «Come i parentj debbono instruire et governare i loro figliuoli secondo lo Evangelio». È utile osservare il mutarsi dei titoli dei volumi nelle carte dei costituti, ed i probabili riferimenti al Valdès ed a Bartolomeo Fonzio (si rinvia in particolare a Silvana Seidel Menchi, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 178, 316, 411, 455, oltre ai lavori di G. Fragnito).

Il dottor Egidio:
un predicatore evangelico nella Siviglia dell'Inquisizione

I tempi, la natura e le caratteristiche del movimento, denominato "Riforma spagnola" e le vicende che portarono alla sua feroce repressione da parte del Santo Offizio sono un problema storico ancora aperto nonostante i numerosi e lodevoli lavori storiografici.

A rendere complessa la reale comprensione del momento, si aggiunge anche il carattere fondamentalmente controversistico che ha conservato il moderno giudizio storico sui «luteranos» iberici[1].

Il nodo sta, infatti, nella sostanziale ambiguità del movimento, in bilico tra sincere istanze di riforma interne alla Chiesa ufficiale e più forti motivi di protesta già preesistenti nella spiritualità iberica, prima che intervenisse il vento della Riforma del nord a radicalizzare gli atteggiamenti religiosi. Entrambe queste

[1]Ad inaugurare il dibattito fu Marcelino MENÉNDEZ PELAYO che, nella sua monumentale *Historia de los Heterodóxos españoles*, ripercorse le molteplici vie ed esperienze della dissidenza religiosa alla ricerca delle radici della coscienza nazionale spagnola: una coscienza questa, per Menéndez Pelayo, marcatamente religiosa e cattolica, in cui le deviazioni dall'ortodossia stabilita sono riflesso di crisi spirituali interiori, superate all'insegna di una ritrovata unità religiosa e nazionale. Marcel Bataillon intervenne a correggere questa visione, alla quale si erano rifatti tutti gli studi di storiografia religiosa per circa un cinquantennio, e, nel suo *Erasme et l'Espagne*, appoggiandosi ad un solido e tuttora insuperato lavoro di ricerca, tentò di dimostrare che nella Spagna del secolo XVI non erano esistiti né eretici né luterani ma solo erasmiani. L'ispanista arrivava ad affermare che l'erasmismo «es el único camino que permite descubrir la continuidad que esiste entre la agitada época de Carlos V [...] y los dramas intimos de la Contrarreforma». Tale interpretazione, sebbene giustamente sfumata nella sua ascendenza "panerasmiana" di tutte le esperienze eterodosse spagnole del secolo XVI, ha continuato ad influenzare fino ad oggi i successivi lavori sull'argomento. Cfr. M. MENÈNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodóxos españoles*, Madrid, Librería católica San José, 1880-1882, voll. 2; l'edizione utilizzata è quella pubblicata a Madrid, CSIC, 1992, voll. 2. Sulla figura e le prospettive storiografiche e politiche di Menéndez Pelayo, cfr. J.M. JOVER ZAMORA, *Caracteres del nazionalismo español, 1854-1874*, «Zona Abierta», 31, 1984, pp. 4-7; A. SANTOVEÑA SETIÉN, *Menéndez Pelayo y las Derechas en España*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1994; P. SAINZ RODRÍGUEZ, *Estudios sobre Menéndez Pelayo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984, M. BATAILLON, *Erasmo y España*, Città del Messico, FCE, 1966, p. VII; E. ASENSIO, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines (coversos, franciscanos, italianizantes)*, «Revista de Filología española», 36, 1952, pp. 31-99; a cura di M. REVUELTA SAÑUDO, C. MORÒN ARROYO, *El Erasmismo en España*, Atti del colloquio celebrato nella Biblioteca Menéndez Pelayo dal 10 al 14 luglio 1985, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986.

tendenze tra le quali il movimento riformatore si dibatteva, in un groviglio religioso e politico estremamente delicato, non poterono giungere a piena maturazione per l'intervento repressivo, ed nello stesso tempo semplificatore, dell'Inquisizione.

Se, dunque, è vero che molti tra coloro che soffrirono gli *autos de fé* di Siviglia e Valladolid ebbero un ideale religioso simile, ed a tratti coincidente, con quello di Lutero, ciò non li rese suoi discepoli, né essi si sentirono tali. Più spesso continuarono a comportarsi da fedeli cattolici, pur rendendosi conto delle gravi differenze tra la loro maniera di pensare ed essere e l'ortodossia che si andava imponendo come cattolico-romana.

Per queste ragioni ho preferito il termine di "evangelico" per indicare il personaggio al quale il mio studio è dedicato: Juan Gil, il dottor Egidio come era chiamato dai suoi contemporanei, vissuto nella prima parte del secolo XVI tra le aule di Alcalá ed il pulpito della cattedrale di Siviglia, i due grandi centri della riforma spirituale iberica. Egli attraversò con un atteggiamento di mite coerenza i drammi e le contraddizioni dell' epoca fino al suo epilogo. Forse più di altri è indicato a riflettere la parabola della religiosità spagnola in quegli anni convulsi e drammatici, ma ricchi di speranza, quale fu l'epoca di Carlo V.

Egidio, assieme a Constantino Ponce de La Fuente, l'altro grande predicatore evangelico della Siviglia del tempo, fu, sia per i cattolici sia per i protestanti, il maggior responsabile dell'introduzione e della diffusione dell'eresia nella città andalusa. Il magistero esercitato nelle principali chiese sivigliane ed il gran prestigio intellettuale lo resero un personaggio centrale nelle vicende che sarebbero poi culminate nei tragici roghi degli anni 1559-1563. Eppure, Egidio è una figura trascurata dalla moderna storiografia che ha concentrato l'occhio indagatore su Constantino, vero apostolo della riforma andalusa, riservandogli un posto da comprimario nel dramma religioso sivigliano. Egidio sfugge alla ricerca monografica, perché le fonti su di lui sono prevalentemente indirette, e quasi mai lo si ode parlare con la propria voce. Né, a differenza di Carranza e dello stesso Constantino, lo studio su di lui può essere confortato dall'analisi degli scritti e dall'esistenza degli incartamenti processuali: infatti, le poche opere che aveva diffuso in forma manoscritta o stampata (i Commenti alla Genesi, ad alcuni Salmi, alla Lettera ai Colossesi ed al Cantico dei Cantici)[2], risultato e

[2] «La dificultad se agudiza si tenemos en cuenta que Egidio no dejó ningún escrito, aunque se le atribuyen comentarios al Génesis, a la carta a los Colonenses, a los Salmos y al Cantar de los cantares. En 1536 se le encomendó la correción del *Paradisus Deliciorum* del franciscano Gutiérrez de Tejo», cfr. J.L. GONZÁLEZ NOVALÍN, *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, BAC, 1978-1982, vol .III-2, pp. 206-207.

sommario dei suoi tanti sermoni, non sfuggirono alla *damnatio memoriae* succeduta alla seconda condanna inquisitoriale; dai voluminosi verbali del primo processo non è rimasto null'altro che la pur sempre fondamentale sentenza di abiura e ritrattazione.

Testo di riferimento, quindi, è rimasto l'opera pseudonima di Gonsalvo Montano, l'*Artes inquisitionis aliquot*, prima opera critica contro l'Inquisizione spagnola apparsa a Heidelberg nel 1568 ad opera di un esule riformato sivigliano che, con uno stile proprio del genere del martirologio, offre un interessante ritratto dell'atmosfera religiosa sivigliana in quello scorcio del secolo XVI, dei suoi principali personaggi e dell'azione repressiva del Sant'Offizio[3].

Nonostante questa apparente scarsezza di fonti, grazie al moderno intensificarsi degli studi[4], ad un confronto incrociato delle tradizionali fonti a disposizione e, soprattutto, ad un utile riesame della documentazione originale, è stato possibile ricomporre un suggestivo quadro del personaggio e degli ambienti religiosi e politici, non solo politici ma anche nazionali, in cui si mosse[5].

Ad Alcalá: studi ed amicizie

Egidio, aragonese di Olvera, approdò al prestigioso collegio di San Ildefonso di Alcalá de Henares alla fine del 1525, per iscriversi all'innovativa facoltà di teologia fondata pochi anni prima dal cardinal Cisneros[6].

---

[3] Tale opera, estremamente ricca di informazioni, meriterebbe da parte degli specialisti uno studio maggiormente approfondito, non solo dal punto di vista filologico per l'individuazione dell'autore, ma anche e soprattutto documentario attraverso il confronto con le frammentarie fonti ufficiali. Tra le diverse riedizioni, la più recente ed accurata è sicuramente quella a cura di N. CASTRILLO BENITO, *El "Reginaldo Montano". Primer libro polémico contra la Inquisición española*, Madrid, CSIC, 1999.

[4] Mi riferisco ai numerosi studi di Tellechea Idígoras e soprattutto alla pubblicazione completa del lungo processo dell'arcivescovo di Toledo Bartolomé Carranza de Miranda, vastissimo e dettagliatissimo specchio della spiritualità e della politica spagnola del '500, cfr. J.I. TELLECHEA IDÍGORAS, *Fray Bartolomé Carranza. Documentos históricos*, Madrid, Real Academia de Historia, 1962-1994, voll. 5.

[5] La documentazione utilizzata per la realizzazione di questa ricerca proviene soprattutto dalle sezioni *Inquisición* e *Universidades* dell'Archivo Histórico Nacional di Madrid (d'ora in poi AHN, INQ e UNIV) e dagli *Autos capitulares* dell'Archivo della Catedral di Siviglia (d'ora in poi ACS, AC).

[6] Il 9 dicembre 1525 fanno ingresso nel collegio di San Ildefonso i maestri Juan Gil, Galindo e Pedro Alejandro. AHN, UNIV, Lib. 397f, *Registro de actos y grados, provisiones y posesiones de grados*, fol. 12v e Lib. 1233f, *Libro de recepciones de Colegiales y Capelanes Mayores de este Mayor Colegio de San Ildefonso*, fol. 13r. Sull'Università complutense, cfr. M. BATAILLON,

Fu questa una tappa fondamentale nella sua vita; presso l'ateneo complutense, poté stabilire contatti con le maggiori voci dell'umanesimo religioso spagnolo e, quindi, intrattenere relazioni intellettuali e personali che lo avrebbero segnato per il resto dell'esistenza. In un clima di aperto dibattito tra distinte tendenze spirituali e filosofiche, poté assistere alle dispute universitarie tra personaggi quali Pedro de Lerma e Juan de Vergara e alle dotte lezioni di logica del domenicano Domingo de Soto ma, soprattutto, alle lezioni di teologia organizzate secondo le "tre vie" tomista, scotista e nominalista[7].

Dalle visite di ispezione all'ateneo sappiamo che le preferenze degli studenti si appuntavano, in particolar modo, sulle lezioni di *Gabriel* (teologia nominalista insegnata sui testi di Gabriel Biel), la cui cattedra era tenuta dal dottor Juan de Medina, sicuramente lo studioso complutense più prestigioso[8]. Ma non erano soltanto gli studenti che si orientavano verso diversi e poco tradizionali sentieri teologici, era l'intera organizzazione dei corsi e dell'università che perseguiva tali obiettivi. La cattedra di *Santo Tomás*, la più istituzionalizzata tra gli studi teologici, negli anni in cui Egidio fu studente, era tenuta dal dottor Carrasco, fervente erasmiano, di cui si diceva che «ha leído proposiciones de Erasmo más que de Santo Tomás»[9].

Proprio la partenza di Carrasco per partecipare alla giunta di Valladolid (1527), nella quale avrebbe difeso l'ortodossia di Erasmo, diede ad Egidio l'occasione di assumere un primo ruolo accademico ufficiale quale supplente alla cattedra di tomistica[10]. I giudizi che gli altri studenti diedero di lui furono di

Erasmo, pp. 11-12; R. GONZÁLEZ NAVARRO, *Universidad Complutense. Constituciones originales cisnerianas*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 1984.

[7] Cisneros, fondando la facoltà di teologia di Alcalá sul modello di Parigi, intendeva sopperire alla deficienza di studi teologici dell'università salamantina, organizzata seguendo lo schema bolognese. La mancanza di preparazione teologica era particolarmente grave per il clero secolare, mentre gli ordini, soprattutto francescani e domenicani, potevano disporre di propri collegi all'interno dei conventi. Un primo tentativo di restaurare la teologia nell'accademia iberica era stato effettuato dall'«arcediano» di Almazán, Juan López de Medina, fondatore nell'ultimo quarto del secolo XVI dell'università di Sigüenza.

[8] Le visite all'ateneo degli anni 1525-26 e 1527-28 in AHN, UNIV, Lib. 1222 e 1223, *Registros de visitas de cátedras*. Alle lezioni del dottor Medina arrivavano ad affluire anche un centinaio di studenti, mentre le classi di San Tommaso o di Scoto, avendo mediamente una quindicina di uditori, erano quasi deserte. Cfr. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *La Teología en la Universidad de Alcalá*, in *Miscelanea Beltrán de Heredia*, Salamanca, Biblioteca de Teologos españoles, 1973, t. IV, p. 102.

[9] Parere espresso dallo studente francescano padre Pedro de Alcalá durante la visita dell'anno 1526: AHN, UNIV, Lib. 1222.

[10] AHN, UNIV, Lib. 652f, fol. 18v.

apprezzamento[11], cosicché, dopo il rientro del cattedratico ufficiale da Valladolid, Egidio venne eletto ad una delle due *regençias* di *Sumulas* (compendio e sommario dei principi della logica aristotelica)[12].

Oltre a riscuotere questi primi riconoscimenti universitari, ad Alcalá Egidio entrò in proficuo contatto con altri giovani studenti che frequentavano la Complutense: Pedro Alejandro[13], Constantino Ponce de La Fuente[14] e Francisco Vargas[15] che poi ritroverà a Siviglia, con il futuro predicatore imperiale Agustìn Cazalla[16] e, soprattutto, con Juan de Valdés il quale, nei primi giorni del 1529, pubblicava presso la tipografia dell'editore di Erasmo Miguel de Eguía la sua prima ed unica opera data in stampa, il *Dialogo de la doctrina cristiana*[17].

Nonostante le difficoltà con la censura, il libro poté essere pubblicato grazie al favorevole atteggiamento dei docenti universitari incaricati di qualificarlo, Juan de Medina, Juan de Vergara e Hernán Vázquez *in primis*, e soprattutto

---

[11] Durante la visita del 1527-28, interrogato, il maestro Garcías così si esprimeva: «que no oye a Santo Tomás no ha habido continuamente, e que si la hoviera, que la oirá. E que del regente (Egidio) está contento»; AHN, UNIV, Lib. 1223.

[12] Il giorno 3 ottobre 1527, viene effettuata la presentazione, l'elezione ed il giuramento di Juan Gil e Pedro de Ayllón alle due *regençias* di *Sumulas*: AHN, UNIV, Lib. 397f, fol. 22r.

[13] Pedro Alejandro viene ammesso al collegio di San Ildefonso lo stesso giorno di Egidio, il 9 dicembre 1525. Due anni dopo, il 9 agosto 1527, consegue il *bachillerato* (primo grado accademico) in teologia. Nel novembre del 1530, ottiene la laurea, classificandosi secondo nel corso dopo Egidio; pochi mesi dopo, il 6 gennaio 1531, si dottora. Nel 1532, succede ad Egidio al rettorato del collegio di San Ildefonso ed alla cattedra di Tomistica. *Ibidem*, ff. 12v, 20v, 42r –v, 50v e 53v.

[14] Nei registri dell'Università non si sono trovate notizie del passaggio di Constantino per Alcalá. Sulla sua carriera universitaria, cfr. G. CIVALE, *Conflictos de poder entre cabildo catedralicio e Inquisición*, in *Cortes, ciudades y villas. Espacios de poder*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2002, vol. II, pp. 269-324.

[15] Negli anni '20 del secolo XVI passarono vari Pedro de Vargas per il chiostro di Alcalá. Il Pedro Vargas che, poi, fu accusato di luteranesimo dall'inquisizione Sivigliana, è da identificarsi probabilmente con colui che esercitò l'insegnamento di Scoto a partire dall'aprile del 1529 e che nel 1532 passò, per pochi mesi, alla cattedra di Filosofia morale; cfr. BELTRÁN DE HEREDIA, *La Teología*, cit., pp. 120-121.

[16] Agustín Cazalla ottenne la *licenciatura* in *Artes* nell'ottobre 1532, classificandosi al primo posto tra ventitré candidati; AHN, UNIV, Lib. 397f, ff. 23v-24r.

[17] Come per Constantino, neanche per Juan de Valdés si son trovate notizie del suo passaggio per Alcalà. Dalle altre fonti disponibili è possibile, tuttavia, supporre che fosse stato iscritto al corso di *Artes* e non a quello di teologia; cfr. JUAN DE VALDÉS, *Il dialogo della dottrina cristiana*, a cura di T. Fanlo y Cortés, Torino, Claudiana, 1991.

grazie all'appoggio dell'allora rettore del collegio cisneriano l'aragonese Mateo Pascual e di Manrique, arcivescovo di Siviglia e inquisitore generale[18].

Intanto Egidio, che oramai si era guadagnato una discreta fama nell'ambiente accademico alcalaino e, verosimilmente, anche l'amicizia del già citato Mateo Pascual, suo conterraneo, nell'ottobre del 1530 riusciva ad essere eletto nuovo rettore del collegio di San Ildefonso[19]. Nei due mesi successivi, portava anche a termine la sua carriera universitaria, ottenendo prima la «licenciatura» e poi il dottorato in teologia[20]. Nelle votazioni per eleggere il nuovo cattedratico di *Santo Tomás*, che doveva sostituire Carrasco, definitivamente ritiratosi nel ruolo di confessore del prelato di Toledo, Fonseca, riusciva ad imporsi agli altri candidati, i dottori Diego de Naveros e Alonso de Cano[21].

Si trattava, tuttavia, di successi temporanei ed effimeri. La pubblicazione della *Doctrina Cristiana* di Valdés, con il suo carico di citazioni erasmiane che a mala pena occultavano ben più inquietanti parentele dottrinali con gli *alumbrados* di Escalona e con Lutero, aveva suscitato l'attenzione degli inquisitori di Toledo proprio quando la causa spiritualista ed erasmiana perdeva il suo più importante protettore: l'Inquisitore generale Alonso Manrique. Questi, difatti, nell'agosto del 1529, era stato privato della fiducia dell'imperatore il quale, prima di partire dai regni iberici, gli imponeva di lasciare la corte per andare a risiedere nella sua arcidiocesi andalusa e di rassegnare i suoi supremi poteri inquisitoriali nelle mani dei membri del consiglio della *Suprema*, tutti appartenenti alla fazione cortigiana che faceva capo al segretario Cobos ed all'allora arcivescovo di Santiago Pardo de Tavera, fautori entrambi di una religiosità più intransigente, tradizionalista ed austera, quale era propugnata dall'ordine dei domenicani, avversari dell'umanesimo erasmiano[22].

---

[18] Sui problemi di Juan de Valdés con il Santo Offizio spagnolo, Cfr. J. E. LONGHURST, *Erasmus and the Spanish Inquisition: the case of Juan de Valdés*, Albuquerque, The University of New Mexico Press, 1950.

[19] AHN, UNIV, Lib. 397f, fol. 41r.

[20] Il giorno 20 novembre 1530, nella chiesa di San Justo, gli viene concessa la *licenciatura*; un mese dopo, il giorno 3 dicembre, nella chiesa di San Ildefonso ottiene il dottorato in teologia. *Ibidem*, fol. 42r.

[21] Universidad Central, *Documentos varios y antiguos*, Leg. 2/1. Cfr. BELTRÁN DE HEREDIA, *La Teología*, cit., p. 117.

[22] Nell'agosto del 1529, Manrique venne di fatto privato del potere ed appartato dalla corte. Così scriveva l'imperatore Carlo V all'imperatrice reggente: «Ya sabeis como el arzobispo de Sevilla tiene cargo de Inquisidor General y, aunque de su persona se tiene la confianza que es razon, todavia es muy necesario que las cosas que se tratan y hazen por aquel de ynquisicion fuesen determinadas y acordadas con parescer y acuerdo de los Consejos della/ He sido avisado que el arzobispo habla de querer yr a su casa y aunque pienso que haziendolo dexaria su poder a los del consejo [...] estareis, señora, prevenida para que quando el arçobispo os pida licencia para irse,

L'avvicendamento tra fazione *felipista* e *fernandina* al potere provocò lo smembramento del gruppo più avanzato dell'umanesimo di Alcalá[23]. Mateo Pascual nel 1530 fu costretto ad abbandonare la Spagna per rifugiarsi nella corte romana di Clemente VII, in questo era stato preceduto di pochi mesi dallo stesso Juan de Valdés per gli stessi motivi. Anche Juan de Vergara nel frattempo aveva lasciato Alcalá per entrare a far parte del capitolo cattedrale di Toledo, ma la protezione dell'arcivescovo Fonseca, di cui era segretario, non bastò a risparmiargli di essere coinvolto nelle accuse di *alumbradismo*: il suo processo, iniziato nel 1531, si concluse con una formale condanna ed abiura nel 1535 quando, morto Fonseca, venne meno l'ultimo appoggio cortigiano[24].

Anche Egidio, che probabilmente temeva di essere coinvolto nelle accuse di eresia di cui erano state vittime i suoi amici più influenti, preferì nei primi mesi del '31 lasciare Alcalá, il rettorato e la cattedra di Santo Tomás, per andare ad esercitare una supplenza alla cattedra di teologia tenuta dall'anziano Sanchez de Párreces presso l'Università di Sigüenza, controllata dall'arcivescovo di To-

---

diga lo que quiere consultar conmigo y le ruege que, hasta que yo envie respuesta, se detenga, y asi me lo consultareys/ Y en caso que todavia el porfie en quererse yr, sea teniendo manera que por durante su ausencia dexe poder a los del Consejo de la Inquisicion para haçer lo que se ofreciere y que el sin ellos no haga alguna tocante al ofiçio, como he dicho que se hizo en vida del rey catholico con el dicho cardenal (Cisneros)/ Y aunque, si buenamente lo pudiesedes, señora, haçer sin desabrimiento suyo, querria que todas las cartas que firmasedes de ynquisiçion fuesen señaladas del dicho arçobispo y de los del Consejo y no del solo, porque quando las cosas pasan por Consejo son mayor myradas...». Archivo General de Simancas, Papeles Reales, ff. 28-32. Tra il 1528 e il 1535 furono allontanati dal *Consejo* della *Suprema* Fransisco Mendoza, Hernando Niño e Fernando de Valdés, tutti clienti politici di Manrique Cfr. J. MARTÍNEZ MILLÁN, *La corte de Carlos V: corrientes espirituales y grupos políticos en el servicio del emperador*, articolo in fase di pubblicazione. Una breve biografia del cardinal Alonso Manrique in *La Corte de Carlos V*, a cura di J. MARTÍNEZ MILLÁN, Madrid, Sociedad estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, vol. III, pp. 256- 263.

[23] Sulle lotte di corte, ivi, vol. II, *Corte y Gobierno*. Un ulteriore indizio del nuovo corso che fu dato all'Università complutense nei primi anni trenta è anche l'imposizione, nel 1532, dell'*estatuto de limpieza de sangre* che precludeva l'ingresso all'ateneo dei discendenti di mori ed ebrei, e dei figli, nipoti e pronipoti di condannati dall'Inquisizione. Negli anni successivi, il neoscolasticismo del dottor Vitoria, maturato nelle aule di Salamanca, fu imposto anche ad Alcalá con l'arrivo di Melchor Cano, che resse la cattedra di Tomistica a partire dal 1543; in questo modo, finiva l'epoca aurea della complutense ed essa si reinseriva nel normale modello accademico iberico. Cfr. BELTRÁN DE HEREDIA, *La Teología*, cit., pp. 120-129.

[24] Cfr. J.E. LONGHURST, *Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso de Juan de Vergara*, «Cuadernos de Historia de España», 27, 1958, pp. 99-163; 28, 1958, pp. 102-165; 29-30, 1959, pp. 266- 292; 31-32, 1960, pp. 322-356; 35-36, 1962, pp. 337-353; 37-38, 1963, pp. 356-371. La documentazione originale in AHN, INQ, Leg. 223, n. 7.

ledo[25]. L'esempio di Vergara, tuttavia, la cui dipendenza da Fonseca non gli aveva evitato il processo, lo indusse nel 1534 a lasciare la città castigliana per riparare a Siviglia, dove sarebbe stato protetto da Manrique che, per lo meno formalmente, era ancora grande inquisitore.

Intanto, però, nei primi mesi del 1531 il dottor Hernán Vazquez aveva portato a termine la tradizionale visita d'ispezione alla complutense, nel corso della quale aveva rilevato che: «en los dichos colegios hay mucha desorden y corrupcion muy usada y consentida en vender y en comprar colegiaturas [...] lo cual [...] redunda en mucha infamia del Collegio principal y Universidad»[26]. Una gestione disinvolta e clientelare era stata responsabile delle tante irregolarità disciplinari e amministrative spesso permesse o tollerate. Le colpe ricadevano soprattutto sul rettore:

> El señor doctor Juan Gil, que fue rector el año pasado, porque hallo el dicho visitador por verdadera y entera ynformacion haberse habido muy negligentemente en el officio rectoral y gobernacion del Collegio y Universidad, quebrando constituciones e consintiendo las quebrar a otros por negligencias y disimulaciones, aunque de algunos era avisado que debia hacer lo contrario, ansi en la cobranza de los alcances de los mayordomos y oficiales del Colegio, como en no tomar cuenta a sus tiempos a los dichos oficiales, de lo cual viono mucho daño al Colegio y a las cuentas del/ y parescio tambien haber sido muy negligente y culpable en las provisiones de las colegiaturas, no guardando los terminos debidos ni poniendo editos de las vacaturas y otras muchas neglicencias por las cuales muchos tomaron licencia y ocasion de no guardar constituciones, y al fin las quebrantaban sin temor de ser castigados...[27].

Egidio venne dunque condannato al pagamento di un'ingente multa da scontare sui proventi della prebenda collegiale. Tale importo, tuttavia, gli fu ridotto dopo poco tempo, forse, grazie al favore che Egidio godeva da parte dell'arcivescovo Manrique[28].

---

[25] Egidio, in ogni caso, godette dei proventi della prebenda collegiale di San Ildefonso fino al 1534. Cfr. BELTRÁN DE HEREDIA, *La Teología*, cit., p. 117.

[26] Si tratta, probabilmente, dello stesso dottor Vazquez che aveva corretto e censurato il manoscritto valdesiano del *Dialogo de la Doctrina*. Cfr. JUAN DE VALDÉS, *Dialogo*, cit., pp. 37-41. Gli atti della visita al Collegio di San Ildefonso relativi agli anni 1531-32 in AHN, UNIV, lib. 748f.

[27] *Ibid.*

[28] Egidio pagò ben 22500 maravedís, che risultano versati all'Università nell'agosto 1535; *ibidem*. Cfr. BELTRÁN DE HEREDIA, *La Teología*, cit., pp. 118-119.

Siviglia: nuovo centro di diffusione evangelica

I nascenti traffici con il Nuovo Mondo e la partenza di nuove missioni di scoperta, conquista ed evangelizzazione avevano reso Siviglia il primo centro urbano dei regni iberici. Nuova metropoli dell'impero spagnolo che dalle placide acque del Guadalquivir si prolungava fino alle foreste dell'isola Hispañola ed alle terre ancora vergini di un continente ancora sconosciuto. Siviglia era anche e soprattutto una città di frontiera: non solo frontiera fisica tra Cristianità ed Islam e tra Europa e Nuovo Mondo; ma anche frontiera religiosa contro i mori che minacciosi si organizzavano oltre lo stretto di Gibilterra e contro i *conversos* che insinuavano l'eresia nel corpo sano della Chiesa, frontiera commerciale tra mondi e culture diverse e contraddittorie che, pure, dovevano trovare un *modus vivendi*. Una città brulicante di traffici e fermenti ove, per le necessità di evangelizzazione dei pagani d'oltremare e per la lotta contro l'eresia, il dibattito religioso si svolge acceso e vivace, città dove confluiscono e si scontrano le più diverse tendenze spirituali del tumultuoso mondo cristiano rinascimentale.

Prima della nomina nel 1524 di Alonso Manrique, prelato colto e cosmopolita, alla mitra della chiesa sivigliana, l'arcidiocesi andalusa era stata retta per circa un ventennio con mano energica dal domenicano Diego de Deza, frate austero e tradizionalista, grande inquisitore, fanatico persecutore di eretici[29].

Deza, che era stato allontanato dalla direzione degli affari inquisitoriali per esser sostituito da Cisneros, già ritiratosi nella diocesi, si era adoperato nella promozione della propria clientela, incoraggiando la carriera politica del nipote, astro nascente della corte spagnola Pardo de Tavera, e nella lotta contro le tendenze spiritualistiche e umanistiche che, sotto l'egida del cardinal Cisneros prima e delle corti fiamminghe di Filippo I e Carlo V poi, si andavano affermando nella Chiesa iberica. In quest'ottica s'inserì la fondazione del Collegio domenicano di Santo Tomás (1518), istituzione alla quale l'arcivescovo dedicò tutti gli sforzi negli ultimi anni della vita. Il corso di studio in teologia fu organizzato secondo il più rigido schema scolastico, e un'apposita postilla stabilì «que no se lea en el dicho Collegio lección ni doctor de nominales»[30]. Nelle intenzioni del

---

[29] L'unica opera sulla vita di Deza è quella antiquata, ma pur sempre valida, di A. Cotarelo Valledor, *Fray Diego de Deza: ensayo biográfico*, Madrid, José Perales y Martínez, 1902.

[30] Tratto dall'atto di fondazione del Collegio: «el que entendemos dar al dicho colegio, principalmente e perpetuamente, para que siempre jamás se lean en él a lo menos una leccion de Biblia, leida con sus demisiones, e exposiciones de doctores catholicos, e otra del Maestro de las Sentencias, con la lectura del bienabenturado doctor santo Thomas, e otra de Phylosophia por el

fondatore, il Collegio di Santo Tomás doveva costituire la risposta culturale della tradizione all'innovativa Università cisneriana di Alcalá ed il punto di partenza per il rilancio del tomismo, che era cominciato a rinascere alla fine del '400 con l'esperienza salamantina di Martínez de Osma e dello stesso Deza[31].

L'arrivo di Manrique, protettore di Erasmo e promotore della traduzione di molte delle sue opere, cambiò, quindi, la situazione; il collegio di Santo Tomás, durante tutto il suo episcopato (1524-1538) non riuscì ad ottenere nessuna grazia o privilegio ed, al contrario, l'umanesimo evangelico trovò un nuovo punto di riunione a Siviglia sotto la sua protezione. Se l'azione dell'arcivescovo nei primi anni, infatti, fu contraddistinta dall'assenteismo (per gli impegni a corte quale Inquisitore generale) e dal più bieco nepotismo ecclesiastico[32], a partire dal 1529 e dal suo forzato ritiro nella diocesi essa si concentrò su un preciso programma di rievangelizzazione del proprio gregge cristiano e di mutamento della spiritualità sivigliana[33].

A questo fine, Manrique tenne eccellenti relazioni con il padre Fernando de Contreras e con Juan de Avila (futuro santo), dissuadendolo dal viaggiare nelle Indie per dedicarsi all'opera catechetica in Andalusia, anche se non riuscì a evitare che fosse processato dagli inquisitori sivigliani[34].

L'aspetto più rilevante dell'episcopato fu, tuttavia, il rinnovamento culturale e religioso del Capitolo cattedrale, condotto attraverso visite cattedralizie, nuove istituzioni capitolari, un nuovo Messale che si distinse per la sobrietà e lo

texto del philosopho e con exponedores leales, y otra de Logica, según intendemos ordenar, en las costituciones que queremos promulgar, para la conservacion e buen regimiento, del dicho nuestro collegio, mas largamente, con condicion que no se lea, en el dicho collegio Leccion ni Doctor de Nominales». D. I. GÓNGORA, *Historia del Santo Colegio de Santo Tomás de Sevilla*, Sevilla, Imprenta de E. Rasco, 1890, vol. I, p. 94; un'ottima introduzione storica al Collegio di San Tommaso si trova nello studio introduttivo, a cura di A. Huerga, dell'opera di A. DE ESBARROYA, *Purificador de la conciencia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1973.

[31] Tale tendenza di rinascita dello Scolasticismo fu, poi, portata a termine a Salamanca da Francisco de Vitoria. Cfr. M. ANDRÉS MARTÍN, *La Teología española en el Siglo de Oro*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976. Sul pensiero teologico di Diego de Deza che molto doveva a Capreolo, vedi M. GARCÍA, *Fray Diego de Deza. Campeón de la doctrina de Santo Tomás*, «Ciencia Tomista», 26, 1922, pp. 188-198; F. NAVAJAS, *La doctrina de la gracia de Diego de Deza*, «Archivo Teológico Granadino», 20, 1957, pp. 5-153; G. ARIMÓN, *La Teología de la fe y fray Diego de Deza*, Barcelona-Madrid, Instituto Francisco Suárez, 1962.

[32] Durante tutto l'episcopato di Alonso Manrique fecero ingresso nel capitolo cattedrale di Siviglia almeno sei nipoti dell'arcivescovo e buona parte dell'*entourage* del prelato, clienti politici, segretari e camerieri personali. Archivo de la Catedral de Sevilla (d'ora in poi ACS), Sec. I, Secretaría, Lib. 382, "*Libro de entradas de prebendados*", 1689.

[33] Cfr. K. WAGNER, *El arzobispo Alonso Manrique, protector del erasmismo y de los reformistas en Sevilla*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», t. XLV, 1982, pp. 349-350.

[34] Cfr. MARTÍNEZ MILLÁN, *La Corte*, cit., vol. III, pp. 262-263.

svecchiamento della pastorale. Strumento di tale riattivazione della catechesi furono gli studiosi di Alcalá de Henares che, dispersi dalla duplice minaccia dei domenicani e degli inquisitori di Toledo, a Siviglia poterono trovare impiego nelle istituzioni diocesane. Le date centrali della formazione del nucleo evangelico andaluso furono gli anni 1533-1535 e coincisero con la perdita di influenza di Fonseca, ultimo grande protettore della fondazione cisneriana; in questo breve periodo apparvero a Siviglia Juan Pérez de Pineda al quale venne affidata una cattedra di teologia nella locale scuola *de niños de la doctrina*[35], Francisco de Vargas che andò ad insegnare teologia nel Collegio universitario di Santa María de Jesus[36], e Constantino Ponce de La Fuente il quale, pur non avendo terminato la carriera accademica, venne assunto dal Capitolo come predicatore[37]. In accordo con i canonici, e consigliato da Pedro Alejandro, Manrique nel

[35] «En este dia los dichos senores platicando en la carta que avian escrito al r.mo senor cardenal arçobispo de sevilla suplicando le mandasen proveer al lic.do Juan Perez de la cathedra desta sancta yglesia por ser como hera buen letrado e natural deste arçobispado e pues que su s. r.ma hera venido a esta çibdad que se devyan dyputar çiertos senores para que suplicasen lo dicdho e votando en ello los dichos senores votaro y diputaron a los senores don Gonçalo Cabeças ar.no de Ecija don Christobal Tello prior Alonso de Molina Juan de Moguer canonigos que fablen y supliquen el r.mo senor cardenal en nombre del cabildo susodicho». ACS, Sec. I, *Autos Capitulares*, Lib.14. fol. 14r, 11 febbraio 1534. Probabilmente si tratta dello stesso Juan Pérez de Pineda,diplomatico imperiale nella Roma di Clemente VII, che nel 1530 si adopera con Alfonso de Valdés perché il papa conceda ad Erasmo un breve pontificio che vieti a chiunque di attaccarlo. Cfr. JUAN DE VALDÉS, *Il Dialogo*, cit., pp. 18-19.

[36] La prima notizia su Francisco de Vargas quale cattedratico di teologia a Siviglia che ho potuto rinvenire è datata 1538, ma si riferisce all'incarico che gli era stato dato quattro anni prima: «el dotor Francisco de Vargas cathedratico de la cathedra de teologia que se lee en esta dicha santa yglesia e presento a los dichos ss e por mi el dicho notario leer e intimir pidio una petiçion e requerimiento sobre la posesion de la dicha cathedra e una provision de la dicha cathedra que le proveyo la buena memorya del r.mo s.or Car.al don Alonso Manrique [...] Muy r.dos y muy mag.os ss el dotor Francisco de Vargas cathedratico de la catedra de teologia desta sancta yglesia Digo que a mi notiçia a venido como v. s.a quiere dehecho, no siendo enteramente informado de la verdad, proveer la dicha cathedra de theologia, que yo tengo e poseo quatro anos a segund es notica que tal lo alego sin contradiçion alguna...pues yo tengo titulo legitimo y posesion de quatro anos no puedo ser despojado de mi cathedra, pues no a avido cabsa por donde sea privado pues v.tra s.a no puede proveer la prebenda que no esta vaca como es la dicha mi cathedra». Più avanti nel documento il dottor Vargas esibisce anche l'atto ufficiale di collazione della cattedra da parte di Manrique, che è datato 8 febbraio 1535. ACS, Sec. I, AC, Lib. 16, fol. 73v-75r, 16 ottobre 1538. Cfr. K. WAGNER, *La biblioteca del dr. Francisco de Vargas compañero de Egidio y Constantino*, «Bullettin Hispanique», t. LXXVIII, 1976, pp. 313-324.

[37] Constantino arrivò a Siviglia all'inizio del 1533, poiché risulta che quell'anno i canonici gli affidarono alcuni sermoni per la quaresima (ACS, Sec. I, AC, Lib. 13. f. 240v, 27 aprile 1533). Poche settimane dopo, il Capitolo procedette ad assumerlo ufficialmente: «este dia los dichos senores, llamados de ante dia por votos, reçibieron por predicador desta santa yglesia al s.or doctor

novembre dell'anno 1534 aveva chiamato Egidio a ricoprire il canonicato magistrale (predicatore ufficiale) [38]. La scelta rispondeva al programma del prelato che, da quando ricopriva la cattedra Sivigliana, aveva sempre selezionato i propri predicatori tra i teologi di Alcalá[39].

Il Capitolo accolse caldamente l'arrivo di Egidio in città e, negli anni seguenti, gli affidò numerosi sermoni da tenere in occasione delle più importanti festività religiose e per il fondamentale ciclo di predicazioni della Quaresima[40]. A riprova di tale stima, i canonici si schierarono integralmente dalla sua parte, assumendone le difese e l'onere del pagamento delle azioni legali, in un lungo *pleito* iniziato dal *maestresceula* Francisco de Solís per il possesso del canonicato[41].

Riconoscendogli gli indiscussi meriti professionali, il Capitolo lo chiamò più volte a sovrintendere alle proprie istituzioni scolastiche diocesane: a selezionare i candidati per le borse di studio presso il Collegio degli Spagnoli di Bologna[42], a visitare e riformare il Collegio dei grammatici di San Miguel[43] e

---

Constantino con otro tanto salario de lo que dan al maestro Ramirez asy de pan como de dineros». ACS, Sec. I, AC, Lib. 13, f.. 249v, 13 giugno 1533.

[38] «En este dia, estando los señores en su lugar capitular acostumbrado [...] parescio ende presente Juan de Obyedo procurador legitimo que se mostro ser del r.do señor doctor Juan Gil por poder de un poder a el dado para aceptar la nomynacion collacion e probision al dicho doctor fecha de la calongia e prebenda magistral desta sancta yglesia que vaco por muerte del doctor Pedro Alexandro/ Pidio tomar a el presente la posesyon della [...] e acepto la nomynacion collacion e probision a el hechas por el r.mo señor don Alonso Manrique cardenal desta sancta yglesia de Roma arzobispo de Sevilla». Dopo circa un mese Egidio appare per la prima volta nel Capitolo per giurarne le costituzioni. ACS, Sec. I, AC, Lib. 14, ff. 15r-v e 31r, 12 novembre e 20 dicembre 1534. Cfr. J. Hazañas y La Rua, *Maese Rodrigo (1460-1504)*, Sevilla, Imprenta y Librería de sobrinos de Izquierdos, 1909, pp. 370-373.

[39] Il ruolo di canonico magistrale, responsabile dei sermoni tenuti dal pulpito della cattedrale venne affidato da Manrique sempre a teologi usciti dall'Università complutense quali Sancho Carranza (1529-1531), Pedro Alejandro (1533) ed il dottor Egidio (1534-1555). La tradizione sarebbe poi continuata anche dopo la morte dell'arcivescovo amico di Erasmo da parte dei canonici sivigliani che, in aperto contrasto con il nuovo prelato Fernando Valdés, elessero Constantino Ponce de La Fuente (1556-1560) e, dopo la sua condanna inquisitoriale, il *deán* (diacono) Juan Manuel (1560-1564) ed il dottor Zumel (1565-1588). Cfr. Civale, *Conflictos de poder*, cit., pp. 293-302.

[40] Abbiamo notizia certa che ad Egidio vennero affidati i sermoni della Quaresima negli anni 1535, 1536, 1537, 1541, 1546 e 1549 (ACS, Sec. I, AC, Lib. 14. f. 55r; Lib. 15. f. 18r; *Ibidem*, f. 88v; Lib. 17, f. 74r; Lib. 18, fol. 47v; Lib. 21, f. 3v), per la festività della Candelaria (Lib. 14. f. 40r, 16 gennaio 1535) e di San Bartolomé nel 1536 (Lib. 15. f. 46r).

[41] Il *maestrescuela* vantava alcuni diritti sul canonicato magistrale in base ad alcune lettere di *reserva* della cancelleria apostolica. Lib. 14, ff. 41v- 42v- 90v, 18 e 22 gennaio, 13 giugno 1535; Lib. 15, f. 42r, 24 giugno 1536.

[42] ACS, Sec. I, AC, Lib. 15. f. 34r, 2 giugno 1536.

l'Università di Santa Marìa de Jesus[44], a dare alcune lezioni straordinarie presso lo stesso ateneo[45] e a scegliere il nuovo cattedratico di teologia presso la scuola di San Leandro[46].

Parallelamente all'intensa attività interna al Capitolo, Egidio si dedicò con assiduità anche alla predicazione in altre chiese e monasteri, soprattutto femminili. Anche sotto quest'aspetto, i canonici si mostrarono molto accondiscendenti con lui, concedendogli a più riprese dispense dai doveri cattedralizi per andare a pronunciare sermoni altrove[47].

Egidio, dunque, in pochi anni divenne una delle personalità più stimate della vita religiosa cittadina, onnipresente nelle scelte del Capitolo cattedrale che, durante la sede vacante per la morte di Manrique, lo nominò visitatore della diocesi[48] e, nel 1541, lo scelse come suo *procurador* nella giunta della chiesa nazionale per decidere l'ammontare del *Subsidio*[49].

---

[43] ACS, Sec. I, AC, Lib. 15. f. 45v, e Lib. 15, f. 56r, 13 luglio e 20 ottobre 1536. Ancora, il 5 gennaio 1541 i canonici «cometieron a los ss arcediano de Sevilla arcediano de reina, prior, lic. Corro, lic. Corral doctor Egidio que traigan en manera de estatuto el modo que los SS. beneficiados desta sancta yglesia que siendo suficientemente instructos en gramatica quisieren estudiar otra facultad e algunos de los colegios desta ciudad de Sevilla y oyr las lecciones que ne la tal facultad se hizieren en el colegio que quisieren cursar o eligiere para oyr». ACS, Sec. I, AC, Lib.17, f. 69v.

[44] ACS, Sec. I, AC, Lib. 16, fol. 45v, 25 maggio 1538.

[45] «Dio el cabildo al S.or doctor Egidio canonigo y caedratico desta sancta yglesia una hora qual el quisiere senalar el dia para que haga una leccion de theologia en el colegio de maese rodrigo y que gane la dicha hora como si estuviese presente en el coro de la dicha sancta yglesia atento que el cabildo es patrono del dicho colegio». ACS, Sec. I, AC, Lib.17, f. 69v, 5 gennaio 1541.

[46] ACS, Sec. I, AC, Lib. 17, f. 72r, 24 gennaio 1541.

[47] «En este dia los dichos senores mandaron que los dias de predicacion que el senor dottor Juan Gil canonigo quisiere predicar a otras yglesias gane la dihca proçesion estando en la dicha procesion e siendo a pedimiento despues demanda la proçesion con tal que lo faga saver al presidente del coro, vaya a predicar». ACS, Sec. I, AC, Lib.15, f. 49v, 5 agosto 1536. Particolarmente forte fu il legame di Egidio con il monastero geronimo femminile di Santa Paula. Il primo di ottobre del 1540 i canonici votarono per decidere se dargli i proventi delle decime legate alla celebrazione di San Jeronimo, anche se questi era stato assente per predicare in Santa Paula: «votose este dia por valotas sobre si se daria la procesion de ayer dia de San Jeronimo al s.or doctor Egidio que avia ydo a predicar a S.ta Paula y todas las valotas salieron blancas e señal que todos se la dieron», ivi, f. 51v.

[48] ACS, Sec. I, AC, Lib. 16, ff. 60v e 125 r-v, 28 settembre e 20 dicembre 1538.

[49] ACS, Sec. I, AC, Lib. 17, f. 102 r-v, 7 ottobre 1541.

Caratteri della predicazione sivigliana di Egidio e primi problemi con l'Inquisizione

Le festività in cui si tenevano sermoni di predicatori famosi ed apprezzati costituivano il momento saliente della vita religiosa cittadina. Il popolo e la nobiltà accorrevano numerosi nelle chiese e nei monasteri dove veniva esposta la dottrina del Signore secondo le più diverse tendenze spirituali. La politica di Manrique di richiamare a Siviglia le frange più avanzate degli ordini religiosi, sortì l'effetto di alzare il livello del dibattito teologico e di richiamare l'attenzione dei fedeli sulle questioni dottrinali che si discutevano dal pulpito della cattedrale. Nei giorni di festa e di penitenza, soprattutto durante la Quaresima, la cattedrale si riempiva a tal punto che la gente si sedeva fin sugli scranni dei canonici e sui banchi riservati alla nobiltà o portava delle seggiole da casa per assistere alle celebrazioni[50]. Il Capitolo fu, quindi, costretto più volte ad intervenire per regolare l'afflusso nei giorni particolarmente affollati: si decise che dei banchi fossero sistemati sull'altare maggiore sotto il pulpito principale a beneficio dei magnati cittadini[51] e sedili dorati per i canonici e gli altri beneficiati. Tali seggi dovevano essere disposti all'ultimo momento, prima dell'inizio della liturgia, per timore che venissero occupati[52] A sorvegliare l'ordine e la corretta disposizione dei posti doveva sovrintendere il maggiordomo del Capitolo che coordinava un gruppo di chierichetti e di *veinteneros* (titolari di un beneficio minore)[53].

Gonsalvo Montano, che nel suo libro si rivela fazioso ma profondo conoscitore del mondo religioso sivigliano, scriveva che «in quel periodo vi erano a Siviglia due fazioni di predicatori seguiti da una numerosa turba di ascoltatori, divisa anch'essa in due gruppi»[54]. La dottrina di una di queste fazioni si avvicinava, secondo Gonsalvo, più al pensiero filosofico dello stoico Epitteto che alle sacre scritture, mentre il secondo gruppo si componeva di oratori che trattavano con maggiore serietà i testi sacri e predicavano «il vangelo di Cristo in tutta la sua purezza»; tra questi i principali erano i dottori Vargas, Constantino ed Egidio[55].

---

[50] ACS, Sec. I, AC, Lib. 15. f. 14r, 21 febbraio 1536.

[51] ACS, Sec. I, AC, Lib. 16, f. 23v, 5 marzo 1538.

[52] ACS, Sec. I, AC, Lib. 18, f. 6r, 2 marzo 1542.

[53] Ivi, f. 6v.

[54] «Erant Hispali illius tempore factiones duae contionatorum, quos auditorium studiosa partium ingens turba sequebatur»: CASTRILLO BENITO, *El "Reginaldo Montano"*, cit., p. 404.

[55] Ivi, pp. 404-408.

Quest'ultimo, soprattutto dopo che Constantino lasciò Siviglia per entrar a far parte temporaneamente della cappella imperiale, divenne la voce più apprezzata dell'evangelismo in città. Negli anni in cui esercitò il canonicato magistrale, lo vediamo muoversi con altri conosciuti e stimati predicatori secolari o dell'ala *carranzista* dell'ordine domenicano, ma soprattutto dedicarsi a tempo pieno al ministero della parola[56]. Prima di ogni sermone, infatti, Egidio regolarmente sollecitava ed otteneva da un capitolo compiacente nei suoi confronti dispense per la preparazione delle prediche; fino a quando, nel 1537, gli venne concesso l'importante privilegio (poi confermatogli dieci anni dopo nel '47) di ottenere licenze in qualunque occasione ne facesse richiesta[57].

Egidio, per formazione intellettuale, era più un teologo che un esegeta biblico come, invece, potevano essere i suoi due compagni di studio e sventura Vargas e Constantino[58]. Fondamentale, quindi, dovette essere l'incontro, nei primi anni '40, con Rodrigo de Valer, gentiluomo andaluso, predicatore laico che, con tono profetico, dalle piazze della città, sferzava i cattivi costumi del clero cittadino e degli ordini mendicanti e annunciava il sorgere della vera «Chiesa di Cristo» e la giustificazione dell'uomo per la sola fede.

Per Gonsalvo, Valer fu il vero artefice della conversione di Egidio, il suo vero maestro nella conoscenza e nella predicazione fedele delle sacre scritture. Egli, dopo l'incontro con Valer, cominciò a predicare «con tanta dottrina e con tanto fervore nelle parole, quanto freddamente, indottamene e svogliatamente lo aveva fatto prima»[59]. Cadute, dunque, le sottigliezze teologiche di tipo scolastico, care soprattutto a domenicani e francescani, egli aveva abbracciato un'oratoria più semplice e disadorna che si richiamava soltanto all'autorità del vangelo ed è naturale che un tale passaggio potesse essere visto e vissuto come una vera e propria conversione.

Il cambiamento nell'atteggiamento e nella predicazione di Egidio fu avvertito anche dagli inquisitori, con i quali, negli anni precedenti, aveva avuto sempre cordiali contatti[60]. Nei primi giorni del 1541, i giudici, infatti, tornarono

---

[56] Cfr. J.I. TELLECHEA IDÍGORAS, *Tiempos recios*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 200-201.

[57] ACS, Sec. I, AC, Lib. 15, f. 79r, 8 gennaio 1538; Lib. 20, f. 78v, 20 giugno 1547.

[58] Egidio non aveva frequentato, infatti, la facoltà di *Artes* di Alcalá e, quindi, non doveva conoscere il greco o l'ebraico, mentre il latino era stato studiato secondo i modelli tradizionali preumanistici. Né le sue conoscenze universitarie di esegesi biblica dovevano essere molto approfondite, essendosi stabilita ad Alcalá una cattedra di *Biblia* soltanto nel 1532, quando egli già aveva abbandonato la Complutense.

[59] «Tam docte, tam pie, tanto denique in dicendo ardore coepit contionari, quam frigide, indocte atque inepte antea»: CASTRILLO BENITO, *El "Reginaldo Montano*, cit., p. 428.

[60] Nell'agosto del 1536, Egidio e Antonio del Corro, canonico e inquisitore furono incaricati di eseguire una visita d'ispezione al Collegio di San Miguel (ACS, Sec. I, AC, Lib. 15. f.

a processare Rodrigo de Valer, già condannato in precedenza, per non aver rispettato la penitenza che gli era stata posta e per aver parlato male del Santo Offizio e dei suoi funzionari[61]. La causa, estremamente grave perché si trattava di un *relapso*, venne trasferita alla *Suprema*, presieduta dall'intransigente cardinal Pardo de Tavera. Valer, rinchiuso nelle segrete del castello di Triana, diede chiari segni di contrizione e pentimento, ma i giudici cominciarono a dubitare della sanità del suo giudizio e di questo avvertirono i consiglieri[62]. La *Suprema* rispose loro raccomandando: «que deveis de tomar informacion por todas las vias que viereis [...] y mirar con mucho relojo por Valer si tiene alguna falta en su juicio»[63]. Ma dagli incartamenti processuali emerse soprattutto che:

> el doctor Egidio y el doctor Vargas y otras personas aprobaron y actorizaron las cosas del dicho doctor Valer y los oprovios e ynfamias que abia dicho contra los ministros del Santo Oficio de donde pudo tomar el dicho Valer atrebimineto para lo que dixo contra el Santo Oficio y es bien que contra las dichas personas que le dieron esta ocasión se haga alguna diligencia conforme a derecho e sean penitenciadas según la calidad de sus personas…

Il Consiglio, quindi, ordinò: «al fiscal que se haga instançia cerca dello y procedase en el caso, conforme a derecho e instrucciones del Santo Oficio»[64]. Il processo, tenutosi sotto il più rigido segreto e all'insaputa dell'accusato stesso, probabilmente per insufficienza di prove, non si spinse oltre le prime fasi investigative[65]. Complici di tale benevolo trattamento furono anche i giudici distrettuali, Diaz e Corro, anch'essi uomini di Manrique, simpatizzanti di Egidio, soprattutto il secondo che, in qualità di importante membro del Capitolo locale,

---

45v). Nell'ottobre dello stesso anno, una volta terminata la visita, il Capitolo affidò loro il lavoro di riforma del Collegio (ivi, f. 59r). Nel 1541, entrambi fecero parte della commissione particolare per esaminare la preparazione dei beneficiati che intendevano studiare nelle università (Lib. 17, f. 69v). L'anno dopo, Egidio fece parte della delegazione capitolare che trattò con gli inquisitori il caso del canonico Pamenes, detenuto per non meglio specificati motivi nelle carceri del Santo Offizio. ACS, Sec. I, AC, Lib. 18, f. 10r e 13r, 28 aprile e 5 maggio 1542.

[61] Cfr. Castrillo Benito, *El "Reginaldo Montano"*, cit., pp. 422-429.

[62] AHN, INQ, Lib. 574, f. 71r, 6 agosto 1541.

[63] Ivi, f. 8r-v, 8 ottobre 1541.

[64] Ivi, f. 96v, 9 dicembre 1541.

[65] Il 7 aprile del 1542, i consiglieri dell'inquisizione comunicarono ai giudici distrettuali che: «reçibimos vuestra carta de 19 del passado con el proceso del doctor Egidio y porque es semana santa y no nos juntar en consejo no se puede despachar/ pasadas las fiestas se verá con brevedad y sereys avisados de lo que paresçiere» (*ibid.*, fol. 103v). Dopo questa breve nota, il Consiglio non tornò ad interessarsi ad Egidio fino alla riapertura del processo nel 1550.

aveva assistito e favorito l'opera pastorale del predicatore. La vigilanza dell'inquisizione allora non imponeva ancora una stretta uniformità; ancora si poteva pubblicare e predicare, assieme alla religiosità tradizionale appoggiata all'ascetica, alle pratiche di pietà, all'unione della fede con le opere, la 'nuova dottrina' di una spiritualità umanistica, biblica e interiore, basata più sulla fede e sul beneficio di Cristo che sulle opere.

Un utile indizio dei temi e delle particolarità di tale visione religiosa proviene proprio dai nemici che Egidio dovette affrontare: la scuola ascetica che faceva capo al collegio domenicano di Santo Tomás, il cui principale esponente, in quel momento, era il cordobese Agustín de Esbarroya.

Esbarroya, nel 1550, quando già Egidio giaceva nel carcere inquisitoriale in attesa di giudizio, pubblicò un'opera, *El Purificador de la Consciencia*, il cui stesso titolo si presentava in aperta polemica con la dottrina professata dai predicatori complutensi di Siviglia, ed in particolare con il libro di Constantino *Confesión de un pecador*[66]. Il frate domenicano enfatizzava con vigore il valore delle opere come fondamento della vita e della fede cristiana. Avvertiva il popolo del pericolo di chi «se contenta de la fe sola» poiché «la fe sin obras es muy flaca»[67] e non basta a raggiungere la salvezza; si scagliava con ferocia contro coloro che criticavano il papato romano e contro coloro che «en la fe no deben nada a San Pedro»[68]. Esbarroya, forte delle ultime decisioni tridentine, individuava, quindi, i principali punti di devianza nella dottrina dei suoi avversari ed, anche se non li tacciava ancora di eresia, li avvertiva dei pericoli di allontanamento dall'ortodossia che stavano correndo. I due temi controversi individuati dal frate erano proprio gli stessi con i quali il predicatore Valer riuscì a "convertire" Egidio: «la sola fe» e la poca affezione alla cattedra di San Pietro.

Tuttavia, nonostante l'opposizione crescente ed i pericoli occulti che già si iniziavano a profilare, in quello scorcio degli anni '40 del secolo XVI, le posizioni dottrinali di Egidio sembravano riuscire a trionfare sugli avversari nella corte imperiale, dove venivano accolti ed apprezzati Cazalla e Constantino, in futuro entrambi destinati al rogo, ed anche a livello locale sivigliano, dove, in seguito ad un litigio sul possesso della libreria di Hernando Colón figlio del grande scopritore, nel 1544 l'ordine domenicano veniva temporaneamente bandito dal pulpito della cattedrale[69].

---

[66] Cfr. DE ESBARROYA, *El Purificador*, cit.
[67] Ivi, p. 211.
[68] Ivi, p. 207.
[69] «Los dichos senores platicando en el desatendido que los frayles de San Pablo desta ciudad an hecho llebar en su casa la libreria que don Hernando Colon que sea en gloria dexo por erencia a esa fabrica desa sancta yglesia, los dichos senores mandaron que el señor provisorr de-

Il processo

Nel 1549, Egidio, dopo una vita dedicata allo studio e alla predicazione, parve raggiungere il culmine della carriera quando l'imperatore, in viaggio in Germania, consigliato dal dottor Domingo de Soto e forse dallo stesso Constantino, lo propose alla mitra della diocesi di Tortosa in Aragona.

La nomina episcopale fu, tuttavia, subito bloccata per l'intervento della *Suprema* e dell'inquisitore generale e nuovo arcivescovo di Siviglia Valdés. In pochi anni, infatti, l'atmosfera spirituale era profondamente mutata; l'Europa si stava dividendo in schieramenti confessionali sempre più marcati ed ogni via di riconciliazione stava tramontando anche tra gli stessi padri tridentini. A corte, il partito *castellano* di Cobos e Valdés aveva preso definitivamente il sopravvento.

L'atteggiamento irenico e conciliatore, la tendenza alla risoluzione dei problemi spirituali attraverso la discussione in *juntas* (sui *moriscos* di Valencia e sugli *alumbrados* nel 1525, sui *moriscos* di Granada e le streghe di Navarra nel 1526, su Erasmo nel 1527) e non con il rigore inquisitoriale erano tramontati con la morte di Alonso Manrique. Un primo irrigidimento nella gestione dei problemi inquisitoriali si era avvertita già con il generalato di Pardo de Tavera (1539-45). Tale irrigidimento era stato avvertito anche a Siviglia con l'intensificarsi dei processi ai giudaizzanti e con il secondo processo del 1542 al Valer.

La situazione cambiò anche a Siviglia nel 1547 con l'avvicendamento alla presidenza del Consiglio dell'inquisizione e all'arcidiocesi sivigliana tra il vecchio domenicano Garcya de Loaisa e Fernando de Valdés. Dal punto di vista inquisitoriale Valdés intraprese una decisa azione di riforma della struttura del Santo Offizio che si tradusse in una burocratizzazione dell'officio inquisitoriale, in un rinnovamento del *corpus* giuridico di riferimento con l'emanazione delle *Instrucciones* del 1561 e soprattutto in una rigida ripresa dell'azione repressiva rivolta a liquidare le infiltrazioni luterane e la corrente umanistica "spirituale" che fu tacciata appunto di luteranesimo. Il frutto di tale azione repressiva furono

simule y no encomiende sermones a los dichos frayles fasta que le cabildo sea satisfecho». ACS, Sec. I, AC, Lib. 19, f. 36r, 7 maggio 1544.

i roghi dei "luterani" di Siviglia e Valladolid del 1558-1563 ed il celebre processo Carranza[70].

Egidio fu una delle prime vittime di questa nuova congiuntura. Fernando de Valdés, inquisitore di professione, fautore della rigida ortodossia cattolico-romana, gran patron cortigiano di quegli anni, geloso di ristabilire l'obbedienza assoluta alla Chiesa gerarchica, nella propria diocesi tentò di ristabilire la gerarchia ecclesiastica e l'autorità centrale del presule. In quest'ordine inaugurò una dura lotta con il proprio Capitolo tentando di limitarne gli spazi di governo autonomo, sottoponendo i canonici indisciplinati al giudizio proprio e dei suoi vicari. Per scardinare l'opposizione del clero capitolare favorì l'inserimento nel coro cattedrale di personaggi a lui legati dalla burocrazia inquisitoriale. Nei periodi di sua assenza (Valdés risiedeva normalmente a corte per poter presiedere il Consiglio della *Suprema*) il principale strumento dell'azione vescovile furono i vicari-inquisitori. Personaggi, come Miguel de Arevalo o Gaspar Cervantes de Gaete, nei quali si trovarono congiunte, in una sola istanza di potere, le facoltà giurisdizionali nella sfera ecclesiastica (poteri del *provisor*) e spirituale (poteri dell'inquisitore). In questo modo, il *provisor*, intervenendo in qualità di inquisitore, giudice in materia di ortodossia, poteva scavalcare l'intricata rete giurisdizionale ecclesiastica che, con possibilità di appello fino alla cancelleria romana ed al papa, spesso ne frenava l'efficacia dell'azione legale[71].

Nei primi mesi del 1550, approfittando dei decreti tridentini sulla visita dei Capitoli da parte del presule e sulle nuove possibilità di riforma degli statuti capitolari, Valdés intraprese la sua unica visita pastorale a Siviglia, la quale durò dal gennaio del '50 all'aprile del 1551[72]. La sua attività si contraddistinse per un preciso sforzo riformatore delle consuetudini del clero locale: curò l'edizione di un nuovo Messale, di un nuovo breviario e la redazione di nuove costituzioni capitolari[73]. Quando arrivò a Siviglia la notizia della possibile nomina episcopale di Egidio, non esitò a metterlo sotto accusa per "eresia" non meglio specificata[74].

---

[70] Su Valdés, vedi la buona biografia di J.L. GONZÁLEZ NOVALÍN, *El inquisidor general Fernando de Valdés (1483-1568)*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1968, 2 voll.

[71] Sugli anni di episcopato di Valdés a Siviglia, cfr. CIVALE, *Conflictos de poder*, cit.

[72] Il primo documento che attesta la presenza di Valdés a Siviglia è una lettera datata 7 gennaio 1550 (AHN, INQ, Lib. 575, f. 4v). L'ultimo capitolo, cui partecipa, è quello del 27 aprile 1551. AGS, Sec. I, AC, Lib. 21, f. 40r.

[73] Cfr. GONZÁLEZ NOVALÍN, *El inquisidor general*, cit., vol. I, pp. 174-178; CIVALE, *Conflictos de poder*, cit.

[74] Per quest'episodio, tralascio di riferirmi al Gonsalvo Montano che, nella trattazione di quest'accadimento, più forte fa sentire il proprio intento apologetico della minoranza 'eretica' sivigliana.

Per la delicatezza dell'argomento e la portata delle accuse, furono coinvolti in qualità di qualificatori alcuni tra i più illustri teologi della Spagna del tempo. Egidio chiamò come censori di parte Bartolomé Carranza ed il dottor Constantino, che all'epoca godevano ancora di un prestigio pressoché illimitato negli ambienti religiosi e di corte. Nessuno dei due, tuttavia, poté intervenire nelle fasi attive del processo perché impegnati, il primo nella visita di alcuni monasteri nella provincia di Valladolid, il secondo ad accompagnare l'imperatore nelle Fiandre[75]. Fondamentale, invece, fu l'intervento del domenicano Domingo de Soto che era stato anche maestro dell'accusato quando questi seguiva le sue lezioni nelle aule di Alcalá.

Una commissione formata da otto teologi si riunì nel dicembre del '50 per l'individuazione dei capi d'accusa. Quasi tutti trovarono degli errori nella dottrina professata da Egidio dal pulpito della cattedrale; ciononostante il processo si arenò per più di un anno tra pastoie burocratico-giuridiziarie[76], fino a quando, per volere espresso dello stesso imperatore, Valdés, nel luglio del '52, chiamò a Siviglia Domingo de Soto a presiedere e portare a termine le ultime fasi dell'istruttoria «porque lo que resta por hazer es desengañar al rreo en sus opiniones y que entienda a la justificacion y benignydad con que se determinan sus causas y tambien pa que entienda el pueblo lo mysmo y la verdadera doctrina que ha de tener y seguir»[77].

---

[75] Cfr. GONZÁLEZ NOVALÍN, *El inquisidor general*, cit., vol. I, p. 181.

[76] Il 24 giugno 1552, i consiglieri, spazientiti dalla poca solerzia degli inquisitori sivigliani, scrivono irritati: «reverendos señores, ya sabeis como al tiempo que se os embio el processo del doctor Egidio, os escrivimos que le hiziesedes cargo de una proposicçion de que paresçio no se le hizo cargo y que nos avisades de lo que en ello se hiziese encargamos que nos informeys con el primero correo que a esta corte venga de lo que en ello se a hecho y del estado en que teneys el negoçio pa la execuçion de lo que en el esta votado que se haga porque se pueda despachar syn mas dylaçion y sereis avisados de la orden que en ello paresçiere se deva tener». AHN, INQ, Lib. 574, f. 277r-v.

[77] Così l'inquisitore generale Valdés spiegava agli inquisitori di distretto l'intervento di Soto nel processo ad Egidio: «Bien sabeys como vuestra magestad embio mandar que le reverendo padre maestro fray Domingo de Soto que se halla presente a la visita e determinacion del processo del doctor Egidio por la buena opynion que se tiene de su persona y letras y como el r.mo ynquisidor general entendio la voluntad de su mag e de su alt y visto que el doctor Egidio recusaba por sospechosos a los de la orden de Santo Domingo excepto la persona del dicho maestro le encargó que se llegase a la visita de Valladolid a donde se avia de ver el proçesso y ello hizo y entendio en el negoçio dando la qualificaçion de las proposiciones fasta los votos que en el se dieron en este proceso/ en lo qual su persona y presençia dio gran luz por su mucha doctura y tener como tiene tanta iustiçia y experiençia de las materias que en el dicho processo», ivi, f. 272v, luglio 1552.

I poteri concessi al maestro domenicano furono molto ampi: agli inquisitori sivigliani fu ordinato che Soto potesse avere il totale accesso agli atti giudiziari segreti e la facoltà di poter comunicare, tutte le volte che lo desiderasse, con l'accusato «asy en vuestra presencia como a solas pues es persona de tanta confiança». Speciali raccomandazioni vennero fatte perché il predicatore domenicano cogliesse l'occasione per correggere, in sermoni da tenere nella cattedrale ed in altre chiese e monasteri cittadini, gli errori che la predicazione eretica di Egidio aveva potuto provocare nei fedeli[78]. Con tali facoltà, Soto poté agilmente realizzare il compito, formulare la sentenza finale e procedere all'organizzazione di un *auto de fé*[79].

La domenica 21 agosto 1552, su di un palco allestito tra i due cori della cattedrale[80], Egidio fu condannato ad abiurare dieci proposizioni giudicate chiaramente eretiche, ritrattarne altre otto come false ed erronee e chiarirne sette considerate sospette e «mal sonanti». Fu condannato ad un anno di carcere nel castello dell'Inquisizione, al divieto di lasciare la Spagna per il resto della vita e soprattutto alla proibizione per dieci anni «de confesar y predicar, de leer en cathedra y de leer en sagrada escritura y que no escriba ni sustente ni arguya ni se halle en ningùn acto publico o conclusiones, mas que no diga misa en todo este año primero»[81]. La pena, piuttosto blanda, fu ulteriormente alleggerita per le pressioni effettuate da Carlo V e dal Capitolo che riuscirono ad ottenere che

[78] «Que oy mismo se les encargue el sermon del dia del auto e que faga otros mas que pudiere en la iglesia mayor como en las otras yglesias y monasterios sobre essas materias de que se trata pa que venga notiçia de todos la verdadera doctrina que se debe seguir y fallareis señores presentes a ellos las vezes que pudierades porque tenga la cosa mas autoridad», *ibid.*

[79] Così scrivevano i consiglieri della *Suprema* il 7 settembre 1552: «avemos holgado mucho que el negoçio del doctor Egidio se aya hecho tan bien y tenemos por çierto que con aver declarado el padre maestro fra Domingo de Soto las 10 proposiciones de que el dicho doctor Egidio estava notado quedaran saneados los que pensaban lo contrario y el r.mo ynq.dor general ha tornado a escribirle en engandandole mucho que se detenga en essa çiudad algunos dias pa que pueda hazer otros sermones porque todo el pueblo lo entienda, creemos que lo hará», ivi, f. 287r.

[80] Nel capitolo del 17 agosto 1552, i canonici «mandaron que se de toda madera y clauzon que fuere menester pa los tablados que la sancta inquisicion quiere en esta sancta iglesia y todos lo demas que fuere menester». ACS, Sec. I, AC, Lib. 21, f. 176v.

[81] Il testo integrale dell'abiura e della condanna del dottor Egidio é stato pubblicato, tradotto in tedesco, da E. SCHAFER, in *Beiträge zur Geschichte der Spanischen Protestantismus und der Inquisition*, Aalen, Scientia Verlag, 1969, voll. 3. In appendice a questo lavoro propongo una trascrizione integrale dell'abiura, quale ho ritrovato in un manoscritto della biblioteca capitolare della cattedrale di Siviglia. BCA. *Capitular, Manuscritos*, 60-1-5, ff. 95r-100v.

la detenzione in carcere fosse commutata in residenza obbligatoria nella Certosa di Jerez de la Frontera[82].

L'abiura costituisce praticamente l'unico documento dal quale emerge la reale entità del pensiero di Egidio. Per la complessità e l'eterogeneità degli argomenti trattati, è necessario soffermarsi ad analizzarla più a lungo[83].

Il gruppo delle proposizioni abiurate in quanto eretiche conteneva ai primi cinque punti la dottrina della giustificazione per la sola fede.

Il primo articolo contiene l'enunciazione della giustificazione per la sola fede, alla quale seguono le enunciazioni che la «fede non può esistere senza che la carità la accompagni», che «un individuo può sapere se si trova in stato di grazia» e che la «fede si perde se si commette peccato mortale», che le «opere di colui che è in peccato mortale son vane per la salvezza». Al sesto punto, viene smentita l'affermazione secondo la quale l'opera redentrice di Cristo è assoluta e sufficiente e, conseguentemente, esclude le buone opere, le penitenze e le mortificazioni come mezzi per raggiungere la salvezza. Il settimo punto contiene un forte accento polemico contro la cultura teologica dominante ed in germe la dottrina del «sola scriptura» secondo la quale colui che «tiene a Dios», riceve da lui «todas las verdades de la escritura y las necesarias para la vida». All'ottavo ed il nono articolo è contenuto il classico attacco erasmiano, ma anche luterano e valdesiano, al culto delle immagini e della croce. La decima proposizione ritrattata esprime la fede nella giustizia di Cristo come totale e sufficiente per liberare l'individuo dal pericolo del peccato nella vita.

Nel secondo gruppo, quello delle proposizioni ritrattate in quanto erronee, sono da sottolineare la prima in cui viene trattato il tema luterano e valdesiano della «fede come fonte di carità»; il secondo punto, nel quale sono sottoposte a dura critica l'utilità delle opere meritorie dei santi e l'applicazione e trasferi-

[82] Già il 10 novembre del 1552, la *Suprema* scriveva agli inquisitori di distretto che «el doctor Egidio embio a este consejo una petiçion por la qual dize que por ser contrario por su salud al aposento que en esse castillo de Triana tiene, passa mucho trabajo y tiene muchas indispusiçiones y pide que pa el remedio dellas se le mude la reclusion a otra parte sobre lo qual tambien nos han escripto el dean y cabildo de la Sancta Iglesia dessa çiudad y consultado con el r.moseñor Inquisidor General ha paresçido que si ansi es que de estar en el aposiento desse castillo al dicho doctor reçibe detrimiento en su saludy le es dañoso pa la estançia de allí que le deveys mudar en otra parte en algun monasterio fuera dessa çiudad que no sea cerca della [...] sera lugar comodo pa ello el monasterio de la cartuxa de Caçalla o el de la cartuxa de Xerez y veniendo el en ello [...] y si estos monasterios no fueren convenientes procurais le ponga en otro qual os paresçiera con que sea cerca dessa ciudad como está dicho y de lo que en ello se hiciere nos dareis aviso». AHN, INQ, Lib. 574, f. 296r.

[83] Per l'esame teologico dell'abiura, ci si è rifatti all'utile analisi di J. NIETO, *El Renacimiento y la otra España*, Genève, Droz, 1999, pp. 202- 209.

mento di tali opere mediante gli esercizi prescritti dalla chiesa; la quinta ritrattazione riguarda l'usanza degli ordini mendicanti di chiedere elemosine per l'intercessione dei santi, tema caro ad Erasmo ma anche a Lutero e a Juan de Valdés e probabilmente anche a Rodrigo de Valer; l'ottava ritrattazione è un attacco contro l'incapacità e la mancanza di ardore del clero, senza il quale il popolo perde la fede e la speranza, e si allontana da Dio.

Le chiarificazioni del terzo gruppo, infine, sono un modo sottile di interpretare ed aggirare il senso di alcune dichiarazioni che altrimenti sarebbero state riconosciute come apertamente eretiche. La prima dichiarazione contiene la dottrina della giustizia imputata, dottrina luterana e valdesiana, che postula la presenza nel cuore del credente dello Spirito Santo e che si oppone alla dottrina cattolica della giustizia inerente (infusa nel cuore); la seconda proposizione proclama la dottrina, luterana e valdesiana, della giustificazione come *non imputazione* (nel senso giuridico) dei peccati; la terza proposizione antepone la fede alle opere, mentre la quarta rifiuta il valore delle opere per la salvezza dell'uomo. Queste ultime due sono intimamente vincolate con le prime cinque proposizioni abiurate.

Bataillon, basandosi su questo unico frammento da cui è possibile dedurre l'originale pensiero di Egidio, ne riconosce i debiti con la dottrina di Juan de Valdés e naturalmente di Erasmo, nell'esaltazione della fede da cui poi sgorgano la carità, la fiducia e la speranza nella misericordia divina, nel poco valore riconosciuto alle opere ed alle mortificazioni penitenziali, nella profonda avversione al culto dei santi e ad ogni forma di idolatria o di credenza magico-popolare e infine nel disprezzo dimostrato per la Scolastica. Lo studioso francese si spinge ad affermare che «el "luteranismo" sevillano debe demasiado poco a Lutero, y que, por el contrario, sigue siendo erasmiano hasta en su aversión al martirio»[84]. Effettivamente, l'unico chiaro riferimento a dottrine apertamente eretiche si trova nell'ultima delle dichiarazioni chiarite, in cui il predicatore è costretto a dover ammettere di aver semplicemente parlato bene di Melantone.

Tuttavia, l'interpretazione del celebre ispanista francese non sembra essere esauriente. Ben più convincente, anche in base ad un approfondimento documentario, sembrano essere le tesi sostenute da José Nieto di un'eterodossia di stampo evangelico e paolino del predicatore magistrale[85]. Presso l'Università di Alcalá, un gruppo di studenti, basandosi su una più fedele lettura dei testi sacri, era giunto ad una comune visione della Chiesa cattolica che, partendo dal recupero dell'originale messaggio di Paolo di Tarso, arrivava a rifiutare il primato

[84] Cfr. BATAILLON, *Erasmo y España*, cit., pp. 114-115.
[85] Cfr. NIETO, *El Renacimiento*, cit., pp. 189-213.

del vescovo di Roma, il valore delle opere e di alcuni sacramenti, il culto alle immagini, ai santi ed alla vergine. Tali ideali di una religiosità più profondamente interiore erano stati comuni a Egidio e Constantino come a Juan de Valdés; costoro avevano frequentato l'ateneo complutense nello stesso periodo, ed una volta abbandonatolo, avevano preso a predicare una spiritualità intimista soltanto superficialmente identificabile con gli ideali religiosi erasmiani, che ha i suoi punti cardine nella dottrina della "vera" Chiesa cattolica intesa come "non romana" ma evangelica, e la giustificazione dell'uomo senza necessità delle opere per mezzo della "sola fede". Tale visione interiormente eretica non impediva ai propri 'apostoli' di assumere un atteggiamento nicodemitico, cioè di dissimulare e fingere esteriormente il loro rispetto all'ortodossia cattolico-romana. Di qui l'enigmaticità della riforma sivigliana come di quella valdesiana in Italia.

Seguendo questo schema di dottrina ereticale simile a quella professata dai valdesiani italiani, risultano comprensibili anche le omissioni nell'abiura e ritrattazione di Egidio di alcuni temi classici della Riforma, quali il Purgatorio o il valore dei sacramenti. A ben vedere, la negazione dell'esistenza del Purgatorio è contenuta tacitamente nelle prime due proposizioni abiurate (quelle riguardanti la dottrina della giustificazione per la sola fede e della non esistenza della fede senza la carità) e nella seconda di quelle ritrattate (riguardante la non trasferibilità delle opere penitenziali). La mancanza di riferimenti al valore dei sacramenti, invece, è esplicabile con la volontà di non toccare un tema spinoso di chiara tinta riformata. Del resto, tale omissione è riscontrabile anche in Constantino che, nelle sue opere, tralascia di parlare apertamente dei sacramenti tranne che del battesimo, dell'eucaristia e della confessione accettati sia da Valdés che da Lutero e dalla Riforma in generale.

Anche senza queste significative omissioni, l'entità ed il peso delle accuse sarebbe valsa ad Egidio una condanna ben più severa di quella alla quale fu effettivamente sottoposto. Ma la sentenza finale fu frutto di un lungo e difficile compromesso, cui si arrivò tra pressioni e dimostrazioni di benevolenza da parte dell'imperatore, dei canonici e dell'opinione pubblica; lo stesso Domingo de Soto, la cui incorruttibilità e onestà nel lavoro di censore erano e sono indiscutibili, non aveva mai nascosto la sua stima e benevolenza per l'accusato; tant'è vero che, nel corso del processo a Carranza, quando fu chiamato a qualificare il suo *Catechismo Cristiano*, dichiarò, riferendosi chiaramente al suo intervento nel processo di Egidio, di non voler essere conosciuto come «perseguidor de obras o de personas espirituales»[86].

[86] Cfr. Tellechea Idígoras, *Tiempos recios*, cit., p. 92.

Il Santo Offizio, invece, pur essendosi accontentato alla fine di una condanna piuttosto lieve, non aveva mai escluso l'esistenza di una pista manifestamente protestante e di possibili legami del predicatore con centri eretici all'estero. Gli inquisitori, durante la sua detenzione, avevano svolto delle indagini su un supposto traffico di libri luterani tra Bruxelles e Siviglia organizzato dal fratello del marchese di Tarifa, e su alcuni amici e discepoli di Egidio che, all'epoca della sua cattura, erano fuggiti a Parigi: fra Luis de la Cruz (probabilmente monaco di San Isidro extramuros, monastero che poi si sarebbe rivelato il maggiore centro riformato andaluso) e Luis Fernández, studente sivigliano alla Sorbona, probabile autore di un manoscritto sospetto trovato in possesso della monaca «veata» Francisca de Chaves (poi condannata al rogo nel 1560). A tal proposito, nel luglio del 1550, i consiglieri della *Suprema* trasmisero al *Consejo real* un interessante dispaccio:

> Los inquisidores de Sevilla han escripto a este consejo como al tiempo que se comencó a tratar del dicho negocio [il processo di Egidio] se absentaron de aquella çibdad por temor de la inquisición ciertas personas amigos del dottor Egidio que dize que le oyan y que entre ellos se absentó uno que se dize el bachiller Luys Fernandez o por otro nombre Luys Castillo el qual al presente reside en la cibdad de Paris y que contra el ay grande informaçión de tener los herrores luteranos y escriven que sería cosa muy conveniente al servicio de dios y de v mag que el dicho Luis Fernandez fuese preso o traido a estos reinos y quando esto no huviese lugar a lo menos fuese examinado y que se embiase acá su examen, suplicamos a v mag que mandase escribir a su embaxador en Françia que haga con el rey para que mande prender en Paris al dicho Luys Fernandez y que el embaxador de orden como se embie a buen rrecabdo a estos reinos que en ser por delito de heregia confiamos no lo negara el rey de Françia y quando no se pudiese obtener que fuese preso a lo menos sea examinado por el tenor de çierta yntrucción o ynformación que con la presente embiamos[87].

Nelle istruzioni allegate, si ordinava che al Fernández fosse mostrato:

> el traslado del dialogo consolatorio entre la iglesia chiquita que está en Sevilla y Ihesu Christo que va con esta ynstrucción y los traslados de çiertas cartas y scrituras que tanbien se enbian con la dicha instrucción [...] debe ser preguntado si compuso el dicho dialogo y quadernos que dexo encomendados a Francisca de Chaves veata y si escrivió a la susodicha desde Paris las dichas cartas y ansimismo sea preguntado que declare quién son las perssonas de aquella iglesia chiquita que dize en el dialogo y quién es el pastor y

[87] AHN, INQ, Lib. 574, ff. 216r-217r. 29 luglio 1550.

> quién son aquellos miembros delante christo que han quebrado los miembros sanos por podridos hereges y quién son los tres fulano y fulano y fulano que no nonbra y han cortado y quién son aquellos que tienen lo que allí dize de bulas o de jubileos y que doctrina de evangelio es la que se plague acá como en Paris como por sus cartas escribe y quién son los erodes o nerones que dize que ay aquí y que doctrinas la que acá y en Paris se persigue y en que difiere de la doctrina comun que tiene la iglesia y que libros son los que allá dize que lee que no se venden en publico y qién son los que los leen allá y acá y que es aquello que dize que allá ay muchas leciones [...] quién lo predica y lo enseña y en que está la diferencia y quién son los lobos o ypocritas o fariseos de quién en el dicho dialogo y en sus cartas habla y todo lo demas paresçiere convenyr para saberse la verdad...[88]

Il libro oggetto dell'attenzione degli inquisitori aveva, quindi, il titolo sintomatico di «Dialogo consolatorio entre la iglesia chiquita que está en Sevilla y Ihesu Christo»; in esso si descriveva l'esistenza di una "ecclesiola", i cui rappresentanti si ritenevano membri della Chiesa «delante de Christo» e non davanti al papa, disponevano di un pastore e di predicatori e professavano una dottrina «de evangelio» che «difiere de la doctrina común de la iglesia». Tale dottrina veniva perseguitata a Parigi, ma soprattutto a Siviglia, da «Erodes y Nerones».

Il Santo Offizio, quindi, fin dal 1550 disponeva di informazioni sull'esistenza nella metropoli andalusa di una conventicola che definiva per comodità "luterana" e dei possibili contatti e referenti all'estero; tuttavia, probabilmente per il mancato arresto degli accusati, non riuscì a comprovare nessuna implicazione diretta né di Egidio né di altri personaggi di rilievo in tale supposta «iglesia chiquita». Per il momento si preferì condannare il canonico magistrale per semplici delitti di opinione non affiliabili a nessuna eresia già classificata e, quel che è più importante, fornire una indubbia dimostrazione di forza nei confronti del popolo e di un Capitolo ostinatamente riottoso ad accettare l'autorità del proprio arcivescovo-Inquisitore.

In effetti, il fatto che la maggior parte delle proposizioni per le quali Egidio era stato condannato fossero state dichiarate eterodosse di recente durante la prima fase appena conclusa del Concilio, stabiliva una immediata relazione con i contemporanei tentativi di Fernando de Valdés di imporre al clero capitolare i decreti tridentini relativi alla riforma ed alla visita alla diocesi ed al coro cattedrale.

[88] *Ibid.*

Sotto il profilo politico, il processo ad Egidio rispose ad una precisa strategia dell'arcivescovo-Inquisitore che non esitò ad utilizzare i canoni tridentini per rafforzare il controllo inquisitoriale sulla comunità capitolare. La loro imposizione integrale, coercitiva e interessata, si configura come un'arma essenziale nella politica arcivescovile. In quest'ottica, la condanna del predicatore magistrale risulta essere il logico coronamento di un più ampio processo di rinnovamento e ristrutturazione della chiesa sivigliana che era già cominciato sul fronte organizzativo e disciplinare.

La pericolosità di un attacco portato al principale simbolo della religiosità professata dal pulpito della cattedrale e l'interesse di Valdés a guidarlo, non poté passare inosservata alla comunità capitolare che, non solo dimostrò di non aver mai dubitato della fedeltà alla Chiesa del suo magistrale, ma gli rinnovò l'appoggio economico nel grave momento della detenzione[89] e si mostrò pronta a reintegrarlo nell'incarico una volta compiuta la penitenza.

Difatti, se già durante il periodo di condanna, il capitolo gli aveva assicurato la riscossione dei frutti della propria prebenda[90], una volta scontata la pena i canonici non dubitarono di rinnovargli la fiducia: nel 1554 lo incaricarono della revisione degli statuti del Collegio di Santa María de Jesús[91], si fecero carico delle spese per l'acquisto di alcuni libri[92], e lo elessero membro delle commissioni sulla edizione del nuovo breviario e sul soccorso degli esposti[93]. Nel 1555, lo richiamarono a partecipare in qualità di *procurador* alla congregazione sull'applicazione del *subsidio* che si teneva a corte[94]. Al ritorno da questo viaggio, nel novembre del 1555, Egidio moriva da buon cristiano ricevendo gli onori funebri del capitolo cattedrale[95].

---

[89] Nella seduta del 7 dicembre 1551, i canonici confermano «el auto que se hizo en doze dias de diziembre de el año pasado 1550 por el qual mandaron dar al señor canonigo el doctor egidio seiscientos ducados cada año en todo el tiempo que estuviese detenido en la carcel de la sancta inquisición». ACS, Sec. I, AC, Lib. 21, f. 140v.

[90] Il 20 settembre del 1553, i canonici «mandaron que se den al señor canonigo doctor Egidio todas las horas y gallinas que a perdido desde lo que entrò en nihil hasta el dia que vino a esta cibdad». ACS, Sec. I, AC, Lib. 22, f. 68v.

[91] HAZAÑAS Y LA RUA, *Maese Rodrigo*, cit., p. 383.

[92] Il 29 gennaio del 1554, i canonici «cometieron al señor doctor Martín Gasco maestrescuela canonigo que compre lo mejor que queda una biblia y un vocabulario de Antonio (Nebrija) y un puntuario lingue latine como pareşçiere al señor doctor egidio». ACS, Sec. I, AC, Lib. 23, f. 110r.

[93] Ivi, f. 195v, 15 ottobre 1554.

[94] Ivi, f. 45r, 31 maggio 1555.

[95] Il 23 novembre del 1555, viene data la notizia della morte di Egidio al Capitolo e viene letto il suo testamento, ivi, f. 83v.

Egidio e gli eretici "luterani" di Siviglia

Gli anni successivi alla morte del predicatore furono caratterizzati dalla dura lotta tra l'arcivescovo ed il capitolo per l'elezione del nuovo canonico magistrale. Alla fine, l'avrebbe avuta vinta il candidato capitolare, Constantino Ponce de La Fuente, sicuramente il personaggio più rappresentativo della riforma sivigliana[96].

Nel frattempo, tuttavia, in seno alla punta più avanzata dello spiritualismo sivigliano, proprio dopo il processo ad Egidio, si verificò un'accelerazione in senso apertamente protestante della dottrina professata. Già si è visto come il processo di Egidio provocò la fuga di alcuni personaggi che temettero di essere coinvolti nel caso; tra questi vi era Juan Pérez de Pineda, maestro della *Casa de doctrina* della cattedrale di Siviglia che, dopo esser riparato a Parigi con altri esuli, si stabilì a Ginevra dove divenne pastore della comunità spagnola. Da Ginevra, Pineda riallacciò i contatti con i suoi correligionari in patria e tentò di rifornirli di testi riformati da lui tradotti in castigliano[97].

---

[96] Sul conflitto tra capitolo e arcivescovo per l'elezione del nuovo canonico magistrale, cfr. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxo*, vol. II, pp. 94- 97; CIVALE, *Conflictos de poder*, cit., pp. 298-302. Constantino è uno dei personaggi più studiati dell'evangelismo spagnolo. Una bibliografia basilare sul suo conto, oltre alle opere già citate di Bataillon, Menéndez Pelayo e Nieto, dovrebbe includere: M.P. ASPE ANSA, *Constantino Ponce de La Fuente: el hombre y su lenguaje*, Madrid, FUE, 1975; E. DE KELLEY, *Beatus vir. Carne de hoguera*, Madrid, Editora Nacional, 1977; K. WAGNER, *Constantino Ponce de La Fuente, el hombre y su biblioteca*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1979; J. NIETO, *Herejía en la Capilla Imperial: Constantino Ponce de La Fuente y la "imagen del Diablo"*, in *"Carlos V y la quiebra del Humanismo político en Europa (1530-1558)"*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. IV, pp. 213-226.

[97] Juan Pèrez de Pineda, assieme ai frati di San Isidoro e futuri traduttori della Bibbia Cipriano de Valera e Casiodoro de La Reina, nel 1551, lasciò Siviglia per raggiungere Ginevra dove divenne cappellano della locale Chiesa degli esiliati spagnoli. In soli cinque anni portò a termine la traduzione del Nuovo Testamento (1556) e dei Salmi (1557); tradusse anche i commenti delle lettere ai Corinzi ed ai Romani di Juan de Valdés. Fu molto stimato da Teodoro di Beza per la cultura e l'opera di apostolato. Una volta lasciata la città riformata, divenne cappellano privato della duchessa di Ferrara Renata, ormai vedova, e della comunità di Blois in Francia. Morì a Parigi di *mal de piedras*, ordinando che la sua eredità servisse per l'edizione di una Bibbia in spagnolo (la famosa *Biblia del Oso* di Casiodoro de La Reina). L'indice spagnolo del 1559 incluse una sua traduzione della bibbia, ma probabilmente si tratta di un errore. Fu autore e traduttore di molti testi religiosi riformati, tra i quali spicca una *Epistola consolatoria a los fieles que padecen persecución por la confesión de su nombre* dal titolo singolarmente affine all'anonimo *Dialogo entre la iglesia que está en Sevilla y Jesu Cristo*. Un'attenta analisi del testo, però, non ha portato a rivelare nessuna traccia della possibile esistenza di un prototesto in forma di dialogo. Cfr. B. WIFFEN, *La epistola consolatoria di Juan Pérez de Pineda*, London, 1848. Su Pérez de Pineda,

Il rinvenimento di uno di questi carichi clandestini, introdotto a Siviglia da Julianillo Hernández e composto principalmente da traduzioni del Nuovo Testamento e dall'*Imagen del Anticristo* di Bernardino Ochino, scatenò la feroce repressione inquisitoriale che culminò con i grandi autodafè del 1559-1560[98].

Gli inquisitori scoprirono che la conventicola contava circa 150 persone e si articolava in tre nuclei: il monastero di «San Isidoro fuori le mura», la comunità che si riuniva in casa di Isabel de Baena e la *Casa de Doctrina*. Gli inquisitori intesero che l'eresia, considerato un elemento esterno alla coscienza spagnola, si era introdotta attraverso alcuni canali di contatto con l'estero, con la mediazione delle classi colte e del traffico di libri. Per mezzo della predicazione pubblica e privata svolta in piccoli gruppi essa si era infiltrata negli strati urbani medi; particolarmente ricettive si erano dimostrate le donne che, quando non si trattava di *mujeres honestas*, nubili, provvedevano a propagare il messaggio protestante nell'ambito familiare. Le sentenze emesse dal Santo Offizio rifletterono questo semplice schema: tutti coloro che furono coinvolti in questa rappresentazione teorica della diffusione dell'eresia, furono considerati direttamente responsabili della contaminazione eretica, *dogmatizantes*, e per tanto rilasciati al braccio secolare[99].

Dalle testimonianze incrociate degli imputati emerse il ruolo centrale svolto dai due canonici magistrali Egidio e Constantino, i quali mantenevano i contatti tra i diversi gruppi, esercitavano il magistero eretico e, attraverso l'esercizio della parola, provvedevano alle conversioni. Nel 1558, gli inquisitori

---

cfr. *Juan Pérez de Pineda (Pierius): a spanish calvinist minister of the Gospel in sixteenth century Geneva*, «Bulletin of Hispanic Studies», t. XVIII, 1976, pp. 283-300.

[98] Cipriano de Valera tramanda la composizione del carico di libri clandestinamente introdotti da Julianillo a Siviglia. Esso comprendeva i seguenti titoli: *El Testamento Nuevo de Nuestro Señor y Salvador JesuChristo*, tradotto da Juan Perez de Pineda; *Imagen del Antechristo* di Ochino tradotto al castigliano da Perez; *Los Psalmos de David* tradotto da Perez; *Comentario o declaración breve y compendiosa sobre la Epístola de S. Pablo Apóstolo a los Romanos* di Juan de Valdés; *Comentario o declaración familiar y compendiosa sobre la primera Epístola de San Paulo Apostol a los Corinthios* di Juan de Valdés; *Sumario breve de la doctrina Cristiana hecho por vía depregunta y respuesta en manera de coloquio* di Juan Perez; *Breve sumario de indulgencias y gracias*, anonimo, tradotto da Juan Perez; *Carta embiada a nuestro agustissimo señor principe don Philippe, Rey de España* composta da Juan Perez. Sebbene, come misura precauzionale, a parecchi libri fosse stato cambiato l'editore ed il luogo di edizione, erano stati pubblicati tutti a Ginevra da Jean Crespin. Del Corro, tra l'altro, informa che lo stesso Egidio gli aveva prestato alcuni libri di Lutero. Cfr. G. FERNÁNDEZ CAMPOS, *Reforma y Contrarreforma en Andalucía*, Madrid, Ediciones Andaluzas Unidas, 1986, pp. 30-31.

[99] Nei tre principali *autodafé* furono rilasciati al braccio secolare *"en persona"* e *"en estatua difuncttos"* o *"contumaces"* sessanta persone come *luteranos*, mentre i riconciliati furono cinquanta. Le relazioni in AHN, INQ, Leg. 2075.

sivigliani aprirono un nuovo processo per eresia contro il defunto Egidio[100]. L'unico stralcio rinvenuto di tale secondo passaggio processuale, che comunque dovette essere lungo e documentato, si riferisce alle testimonianze rese da cinque monache del monastero sivigliano di Santa Paula sulle prediche pronunciate da Egidio nel loro convento negli anni 1542-44[101].

Dall'analisi del documento emergono pochi elementi nuovi rispetto a quelli già noti. Ciò che più colpì le ingenue monache di Santa Paula, dei sermoni del predicatore, fu l'invettiva contro il culto alle immagini, le cerimonie e gli ordini religiosi. Soltanto una, Eusebia de San Juan, mostrò di ricordare a quasi vent'anni dagli eventi l'esaltazione del culto interiore e della fede in Cristo: «porque el solo [...] podia delante del padre [...] que a el solo aviamos de servir y en el aviamos de poner nuestra esperança y daba a entender que ynterçesion de sanctos que no hazia mucho al caso / aunque no lo dezia tan claro como despues a paresçido»[102].

L'aspetto che risulta più interessante sono gli effetti di questa predicazione sulle monache del monastero: tutte avvertirono che, dopo l'intervento di Egidio, la devozione «se resfrió mucho y las ceremonias de la horden no tenidas como antes». Le ragioni dell'influenza di Egidio sulla loro comunità religiosa erano individuate nel fatto che «hera tenido por un doctor excelentisimo que todo el mundo le seguia, que todas las cosas que predicaba le paresció una ley tan suabe, una vida tan graçiosa que le paresçia a esta declarante que lo demas de darse a travajos y afligirse era cosa demasiada»[103]. Ancora una volta emergono con forza le affinità tra la *"ley suabe"* egidiana e la "dolcezza della dottrina" di Juan de Valdés.

La statua contenente le ossa riesumate, assieme a quella di Constantino che nel frattempo era morto nelle segrete inquisitoriali, fu fatta uscire nell'*auto da fé* del 22 aprile 1560, dove Egidio fu condannato al rogo «por herege luterano dogmatizador ympenitente relapso»[104].

Dalla sentenza capitale (*luterano dogmatizador*), come dagli elementi a disposizione, è possibile supporre che ciò che questa volta condannò Egidio non furono gli elementi interni alla dottrina, già emersi nel primo processo, ma gli

[100] AHN INQ. Leg. 2942, exp.s 51-52 e 51-3, 27 ottobre 1558.

[101] Le testimonianze delle monache di Santa Paula, pubblicate da SCHAFER, *Beitrag*, in AHN INQ. Leg. 2942, exp. 78. A margine del foglio, vi si ritrova l'indicazione delle pagine dell'incartamento processuale dal quale il documento è stato estratto: esso reca numeri progressivi a partire dal 172.

[102] *Ibid.*

[103] *Ibid.*

[104] AHN, INQ, Leg. 2075.

effetti che questa produsse, cioè la creazione di una comunità eterodossa, "luterana" come gli inquisitori la definirono. L'accusa di *ympenitente relapso*, lasciano supporre che anche dopo aver scontato la prima condanna, Egidio interiormente fosse rimasto fedele alla sua dottrina di spiritualità interiore a forti tinte valdesiane, e che, almeno in segreto, in piccoli circoli o nelle omelie private che egli teneva in monasteri come quello femminile di Santa Paula o quello maschile di San Isidro fuori le Mura, egli avesse continuato a professarla e predicarla. Tale qualifica di *ympenitente*, inoltre, dà credito anche alla notizia riferita da Gonsalvo secondo cui, durante l'ultimo viaggio a corte per la definizione del *subsidio*, egli avesse approfittato dell'occasione per riunirsi segretamente con Carlo da Sesso e don Agustín de Cazalla, della comunità eterodossa di Valladolid[105].

Pare, tuttavia, che la comunità sivigliana e la vallisoletana, pur simili in molti punti dottrinali salienti ed unite nel comune tragico epilogo, fossero gruppi distinti sia per origine che per caratteristiche interne. Se per la conventicola vallisoletana è documentata una decisiva influenza esterna (Carlo da Sesso di ritorno dall'Italia portò con sé la dottrina di Valdés ed alcuni dei suoi testi, lo stesso fece Cazalla di ritorno dalla Germania con le opere luterane[106]), l'eresia della comunità sivigliana ebbe origine più antiche, interne al movimento spirituale propriamente spagnolo, e per questo ebbe l'occasione di espandersi sia numericamente (almeno 150 adepti) che geograficamente; essa era nata nelle dotte e libere discussioni tenute nelle aule di Alcalá ed era fiorita nel prospero e favorevole ambiente della cattedrale sivigliana. Qui, partendo da posizioni umanistiche erasmiane, a contatto con le esigenze di un più autentico rinnovamento della Chiesa, espresso tanto da Valer quanto da Egidio, aveva accentuato la necessità della vita morale cristiana secondo la dottrina dell'Evangelo e radicalizzato il ruolo della fede e del beneficio di Cristo nella salvezza dell'uomo.

Per Egidio, tuttavia, almeno prima del processo del 1551, non pare che si possa parlare di una cosciente elezione spirituale in senso eterodosso riformato. Nel generale clima di indistinzione tra ortodossia ed eterodossia che aveva caratterizzato il clima religioso negli anni precedenti la chiusura del concilio di Trento, furono molti i predicatori di passaggio per Siviglia che predicarono un maggiore attaccamento all'autorità del Vangelo e, esprimendo la necessità di

---

[105] Cfr. CASTRILLO BENITO, *El "Reginaldo Montano"*, cit., p. 434.
[106] Cfr. TELLECHEA IDÍGORAS, *Tiempos recios*, cit., pp. 58-110.

una fede interiore, criticarono le cerimonie di una chiesa ricca e corrotta[107]. I venti erasmiani ed una inquietudine riformista molto forte, nata già nel secolo XV, facilitarono l'accettazione di alcune idee eterodosse.

La scelta ereticale vi fu soltanto quando si ebbe la dimostrazione che la dottrina professata era eterodossa; a partire da quel momento la comunità spirituale sivigliana prese coscienza delle proprie posizioni religiose ormai inconciliabili con la Chiesa romana, e quindi divenne clandestina. Alcuni fuggirono riparando in paesi più liberi, come Juan Pérez de Pineda; altri, la maggior parte, rimasero, si organizzarono, presero contatti con i centri riformati all'estero, traendo da essi nuova linfa spirituale, ma nel frattempo, forti della propria indifferenza per la speculazione dogmatica e per la Chiesa come istituzione, assunsero atteggiamenti nicodemitici. La scoperta di tale eversione religiosa portò ad una reazione feroce e radicale: si cercò la massima sicurezza, il contrasto totale, la negazione radicale dello spiritualismo, senza distinzione o sfumature. La vittima più celebre di questo clima fu Bartolomé Carranza che, già detenuto nel 1559, in una lettera ad un suo confidente, si lamentava dell'atteggiamento assunto da Domingo de Soto nella censura del suo *Catechismo* dicendo sintomaticamente: «el maestro Domingo de Soto no había de poner tanto escrupulo en esto, pues no lo puso con el doctor Egidio, que fue hereje y estragó a Sevilla, cuyos errores estaban puestos en los mismos términos que Lutero»[108].

Intanto, però, i sopravvissuti della comunità di Siviglia, coloro che riuscirono a scampare alla repressione inquisitoriale, testimoniavano la loro indipendenza dottrinale riuscendo ad adattarsi solo con grandi difficoltà ai nuovi dogmi luterano e calvinista.

GIANCLAUDIO CIVALE

[107] Negli anni 1558-1564, il Santo Offizio sivigliano processò, oltre a Constantino e Carranza, i predicatori Juan González, Cristobal de Herrera, Geronimo Caro e i domenicani di corrente "carranzista" Domingo de Baltanás, Domingo de Guzman e Luis de La Cruz.

[108] Cfr. TELLECHEA IDÍGORAS, *Tiempos recios*, cit., p. 179.

Appendice

BCA, CAPITULAR, *manuscritos* 60-1-5, ff. 95r- 100v.

Abjuraciòn, retratracciòn y declaraciòn de las siguientes proposiciones denunciadas y acusadas contra el doctor Egidio canonigo de la Santa Iglesia de Sevilla.

Yo el doctor Juan Gil, canonigo de la s. Iglesia de Sevilla, he sido denunciado y acusado en el oficio de la Inquisicion de ciertas proposiciones que a muchas personas escandalizaron porque pueden aver dar sentido heroneo y heretico contra nuestra santa fee catholica, y aunque por nunca aver yo estado pertinaz, no haya sido condenado en las penas en el derecho contra los tales hereticos decernidas, pero ha me sido mandado que retrate las dicha proposiciones, que abjure unas dellas y otras declare; por ende yo como hijo obediente de la nuestra santa madre iglesia sometendome a su corepciòn y a su juicio de su misericordia las abjuro y retracto y declaro en la forma siguiente.

Primeramente abjuro de vehemente diez proposiciones orales Econ sus aderentes y conexas todas como hereticas.

Primera abjuraciòn

Dixe que por la sola fee somos justificados y hize vehemente sospecha haverlo dicho en sentido heretico, y por ende yo en tal sentido, como herejia condenada por el sacro concilio, retracto y contradigo la dicha proposiciòn y como vehemente sospechoso en ella, la abjuro segùn la forma de derecho, prometiendo de nunca mas la tener, ni afirmar y ansimismo retracto y abjuro lo que en declaraciòn della dixe: que creyendo en las promesas de Jesus Christo, que nos haze desta remisiòn del pecado, por aquel asenso, con que aprehendemos las dichas promesas de Dios alcanzamos perdòn del pecado. Y lo que dixe que la Justicia se da por la fee, la que es manifestada por las obras exteriores, antes digo y confieso que nunca basta solo la fee sino que requiere a solo el sacramento del bautismo como en los niños, y en lo que usan de razòn se requiere con la fee esperanza y penitencia y los actos de caridad, y conforme a esta catolica verdad, corrijo y declaro aquella proposiciòn donde dixe que por solo Jesuchristo sin ningùn bien nuestro, volvemos a estar en gracia con el Padre: donde di a entender que no (fol. 95v) se requieren nuestras obras, y solo quise dezir lo que la santa iglesia confiesa contra Pelagio que la gracia no se da por virtud y merito de las obras presentes y tambièn corrijo y retrato lo que dixe que la justificaciòn no consiste en la remisiòn de los pecados, antes digo que la justificaciòn y remisiòn del pecado es todo uno.

Segunda abjuraciòn

Ytem dixe que mostrando la fee la gran bondad de Dios sale amor della, naze asimismo confianza, naze esperanza en la misericordia, y hize vehemente sospecha haverlo dicho en sentido heretico que no puede estar la fee, sinque luego necesariamente se siga la caridad, la qual es contra de la Sagradas Escrituras. Contra la confesiòn de la iglesia que tiene, que los christianos pecadores tienen fee de las virtudes divinas, como dize San Pablo, si tubiere toda la fee, en tanto grado que pase los montes de un lugar a otro, y no tubiese caridad, no soy nada, por ende yo en tal sentido, como heretico, retrato esta proposiciòn y como vehemente sospechoso en ella la abjuro,; y ansimismo retrato y abjuro lo que en consecuentia desto dixe: que el dia que uno recive ffe, este dia recive salud, y que por la fee mora el señor en el corazon del justo y que por ella tenemos la caridad, cumplimos la ley de Dios, antes confieso que el tener a Dios y cumplir su ley se ha de atribuir a la caridad como dize el Señor: siguis dedigit me sermonem meum serbabit, et pater meum diligit eum, et ad eum veniem. Ansimismo retrato en conseguencia desto esta palabra, si en algùn lugar la dixe: que redenciòn y remisiòn todo da por un corte, porque redempsyòn es obra solo de Jesuchristo que en ninguna manera pende de nuestras obrasy la justificaciòn o remisiòn de pecado se aplicarsenos la misma redmpciòn, por lo qual se requiere nuestro consentimineto dispusiciòn procediendo su ayuda.

Tercera abjuraciòn

Ytem dixe: que puede saber uno si està en gracia, en que grado de gracia, es vehemente sospecha averlo dicho en sentido heretico, condenado en el santo concilio, que de le comùn, y ordiynaria puede qualquier justo, por la certidumbre de fee ser cierto que està en gracia, y por ende, yo en tal sentido como tal retrato, y como vehemente sospechos en ella la abjuro y antes confieso que sino es por singular privilegio ninguno puede alcanzar la tal certidumbre sino por conjetura

Quarta abjuraciòn

Ytem dixe: que la fee se pierde por qualquiera pecado mortal hize vehemente sospecha e afirmaba esta proposiciòn dando la contraria determinaciòn en el santo concilio que la condena porque della se sigue la segunda proposiciòn que arriba tengo condenada y que la fee y la caridad son tan necesariamente conexas que no puede estar la una sin la otra por ende yo en tal sentido como heretico que no puede recibir ningùn catholico sentido, la rechazo y contradigo y como vehemente sospechoso en ella la abjuro y prometo de nunca mas la tener ni afirmar ante confieso que aunque por qualquier pecado se pierda la caridad, pero la fee no se pierde sino por pecado contrario a ella como el de eregia o apostasia y porque en

conseguenzia desta dicha proposiciòn, preguntando en que se fundaba el poder del papa o de otro perlado, que estab en pecado mortal, respondìa en el carácter. Digo que aunque en esto puede aver opiniòn, pero porque en dezirlo como en confirmaciòn que el tal papa o perlado no tiene fee, confirmè la sospecha de la mesma proposiciòn en que la traxe en confirmaciòn de creer la retracto.

Quinta abjuraciòn

Ytem dixe que el que està en pecado mortal no cumple el mandamiento de Dios puniendo la obra exterior, y peca mortalmente haciendo la tal obra por hazer la hazer sin estar en gracia, y ansì concede que dar limosna y hazer semejantes obras en pecado mortal son pecados y hize vehemente sospecha como en la de arriba que sabiendo la determinaciòn del santo concilio la contradecìa y por ende yo en tal sentido heretica retrato y condeno la dicha proposiciòn y como vehemente sospechoso en ella la abjuro según la forma declaro y ansimismo lo que (fol. 96v) en una disposiciòn concedì, que tornè a afirmar que el que quebranataba un mandamiendto no cumplìa ninguno otro, antes confieso que el que està en pecado mortal, aunque no cumple los mandamientos grazamente a Dios para que le de por ellos la gloria, pero cumple la sustancia dellos escusando de cometer nuevo pecado y lo que dize Santiago que el que ofende en un pecado se haze reo de todos, no sentiendose que por estar el hombre en pecado peque de todas las obras que haze, sino por que qualquier pecado se menosprecia y desobedece a Dios, y incurre el hombre en su desgracia y en la pena eterna las quales cosas son comunes a todos los pecados.

Sexta abjuraciòn

Ytem dixe determinadamente y deziendo que no dezia cosa sin gran cuidado consideracion y muy pensado, que las penitencias y diciplinas no son satisfactorias por la pena que se debe al pecado aunque tenga ya perdonada la culpa, porque solo Jesuchristo quita la culpa y paga la pena ; y tornèla a afirmar añadiendo que si algun valor tienen nuestras diciplinas solo es apremiar y doamr nuestra carne y lo otro todo es burla, y ansimismo torna a replicar que no ha cosa que satisfaga sino la sangre de Jesuchristo porque si nuestras obras satisfaciesen por demàs fue su venida al mundo : animismo dixe que lo que dizen que satisfazen por sus obras usurpan roban la gloria de Jesuchristo, y en todas estas proposiciones hize vehemente sospecha haverlas dicho en sentido heretico, condenada en el santo concilio de lo que dizen que con el punto que se nos remite la culpa por hazernos miembros de Jesuchristo queda echa plenisima satisfaciòn de la pena por sola su pasiòn: por ende yo en tal sentido las dichas proposiciones como hereticas, y como vehemente sospechoso en ellas las abjuro todas sigun la forma de derecho, y confieso que perdonada la culpa mas vezes queda por

satisfazerse parte de la pena, la qual satisfaziòn hazen los penitentes por sus obras en gradecimiento por se miembros de Jesuchristo prezeden de su gracia y restaban en su favor y ayuda.

Septima abjuraciòn

(fol. 97r) ytem dixe: que el que tiene a Jesuchristo no ha menester la suma angelica, ni silvestrina, ni havia necesidad de cnsejo y que savia mas de Silvestre e Ant. Y hize vehemente sospecha de dezir proposiciones en sentido heretico que es el que tiene a Dios, el le enseñara todas las verdades de la escritura y las necesarias para la vida, ya republica christiana, por ende yo en tal sentido como tal la retrato y como vehemente sospechoso en ella la abjuro ante confieso que puede un hombre indocto estando en graciaignorar mas verdades que si por su entendimiento esperando revelaciòn de Dios las quisiese averiguar, seria temerario y herrarìa por lo que la republica christiana no podria administrarse sin letrados que informasen, que enseñen al pueblo y lo que dize san Juan non necese habeteis ut aliquis vos doceat sed unctis eius docebit vos de omnia, solamente se entiende que a aquellas cosas son nesezarias de ley comùn para la salvaciòn y despuès que la ley nos las tiene propuestas y declaradas, como son los articulos de la fee y los mandamientos pero otros sentidos de la escritura y otras dificultades de la vida no se saben sin doctrina adquisita.

Octava abjuraciòn

Ytem dixe que solo Dios se ha de adorar y que quando se sacaba la imagen de nuestra señora adolatraban las gentes y si hubiera yo poder quitara aquellas ocasiones, y que aunque yo no quitarìa las imágenes quitaria la adoraciòn dellas, porque sabia de la escritura haver sido Dios gravemente ofendido en la adoraciòn dellas y traje en esta razòn argumentos de las idolatrias del testamento viejo en todas las quales proposiciones hize vehemente sospecha, que las imágenes de dios y de los santos no se han de adorar con la adoraciòn que los que son por ellas rapresentados lo que està condenado en los concilios antiguos; y por ende yo en tal sentido retrato estas proposiciones por hereticas y como vehemente sospechoso en ellas las abjuro confesando que adorar las imágenes no es idolatrar porque se adora como señal, donde està representado dios o el santo, y por ende a la imagen de Dios se deve la misma adoracion latria que al mismo Dios y a la de los santos y angeles la misma adoraciòn dulia que a los mismos santos.

Novena abjuraciòn

Ytem dixe que la cruz no se havia de adorar por ser cruz, que solo Dios se havia de adorar y no otra cosa y dixe mas que la cruz (fol. 97v) era un poco de palo y que no tenia virtud ninguna, en lo qual hize vehemente sospecha decirlo contra la confesiòn costumbre rito de la iglesia que adora

la cruz diciendo o cruzave spes unica et tuam sanctuam crucem adoramus dominem; por la qual como heretica retrato la dicha proposiciòn y como vehemente sospechoso en ella la abjuro y particularmente lo que dixe: que Dios se ha de adorar con adoraciòn latria y la cruz con dulia, antes confieso que la cruz se ha de adorar con la misma adoraciòn latria que se adora Jesuchristo, porque se adora como cosa en que està el representado y ansì digo: que la cruz y las imágenes no solo sirven de acordarnos como la escritura de Dios y la de los santos a los quales hemos de adorar sino que por ser señales donde estàn representados Dios y los Santos

se han de adorar ellas mismas que a ellas se les debe.

Decima abjuraciòn

Ytem fundè con palabras afirmativas a favor de un condenado de la Inquisiciòn que es posible en esta vida segùn la ley por la gracia de Jesuchristo ser librado un hombre del todo la tirania del pecado, y de aquella ley de los miembros que sant Pablo transfigura en su persona, y hize vehemente sospecha haverla afirmado en sentido heretico contra la determinaciòn de la Iglesia en la Clementina *ad nostram de hereticus* queriendo dar a entender que podia ser un hombre impecable en esta vida la qual como heretica retrato la dicha proposiciòn y como vehemente sospechoso en ella la abjuro en forma de derecho, y quiero en esta y todas las demàs que tengo abjuradas que con juramento las renuncio y toda especie de heregia propongo y prometo de nunca mas en toda mi vida las tener, ni afirmar, ni defender, ni otras algunas hereticas so las penas contra los relapsos establecidas y determinadas.

Demàs destas diez proposiciones con sus laterales que tengo abjuradas como hereticas retrato otras ocho como falsas y herroneas en esta forma:

Primera retrataciòn

Dixe que la caridad es fruto de la fee, en la que hize alguna (fol. 98r) sospecha que la antes de la caridad es viva pues haze fruto, y por ende en tal sentido yo la retrato como falsa en su rigor e impropria, antes confieso que la fee que aplaze a Dioses al revès fruto de la caridad, como dize Sant Pablo *Charitas omnia credit, omnia sperat* aunque propriamente todas las virtudes son fruto de Espiritu Santo, y en la misma forma retrato lo que dixe que la caridad es un instrumento de la fee como impropria porque antes la Caridad es forma que da Dios a la fee y por ende la fee obra por la caridad no como instrumento sino como el hombre obra por el anima.

Segunda retractaciòn

Ytem dixe que las obras penales de uno, no valen para comunicarse a otro, la qual proposiciòn retrato como falsa y erroena.

Tercera retractacion

Ytem dixe en un sermòn que las obras de Marta eran malas y obras de carne y dixe Maria buena Marta mala, Maria escogida, Marta reprovada no la repruevo yo sino el evangelio la reprueva y aleguè en confirmaciòn desto el mesmo evangelio: esta proposicion retrato por falsa y erronea y contumeliosa contra santa Marta y contraria al capitulo *suum pridem de renuntiationibus* porque aunque la obra de Marta dexaba de ser buena, y por esto se canta este evangelio en la asumpciòn de nuestra señora, porque heroicamente floreciò en las obras de entrambas vidas activa y contemplativa

Quarta retractaciòn

Ytem dixe que en el pulpito no se han de predicar cosas de conciencia; la qual proposiciòn retrato por falsa y erronea.

Quinta retractaciòn

Ytem dixe que tenìa por inconveniente y no me parecia bien pedir limosna para nuestra santa, la qual proposiciòn retrato por erronea y sospechosa contra la veneraciòn de nuestra santa iglesia y reverencia de los santos antes confieso que pedir limosna para nuestra santa y para otros santos se refiere a Dios todo (fol. 98v) y la tal limosna es culto christiano ansì por ser los santos nuestros abogados como por la honra que allì se haze a Dios, y por tanto el salmista amonesta que aabemos a ios y a sus santos

Sexta retractaciòn

Ytem dixe que España no tenia mas razon por tener por su patron a Santiago que Francia en g.to es de su caridad, pues por todos ruega igualmente, la qual proposiciòn retrato y condeno por falsa y herronea porque ansì como angeles estan deputados a particulares provincias y personas ansì hay santos que tienen particular razon de rogar por unas provincias o ordenes o estados mas que por otros.

Septima retractaciòn

Ytem dixe que el nombre de Jesus no ahuyenta al demoni, la qual proposiciòn falsa y herronea retrato confesando como confieso que por aver sido este nombre traido del cielo, y por signficar el maestro de nuestra redempciòn por lo que a el, como dize san Pablo se arrodillan las criaturas celestiales y terrenales y las del infierno, tiene virtud a que los demonios se uien.

Octava retractaciòn

Ytem dixe que si por tan poco tiempo que christo avia faltado, estando absente a sus dizipulos habian ansì desfallecido, que harian los christianos haviendo faltado verdaderos pastores y predicadores del evangelio tanto tiempo al pueblo de dios, en la qual hize alguna sospecha, que m.s a.s havian faltado verdaderos perlados por falta de fee, y por ende la retrato por falsa y erronea y escandalosa y contumeliosa contra muchos buenos pontifizes y perlados que siempre ha havido.

Demas destas proposiciones declaro otras siete, que podrìan tener mal sentido en la forma siguiente

(fol. 99r) Primera declaraciòn

Ytem dixe que la gracia que dios infunde en el corazòn del pastor se puede sustentar, que no sea una criada sino el mismo espiritu santo, en esto me declaro que no sè una dudosa sino cierta y afirmada en el santo concilio que la gracia es qualidad criada en el anima como la fee, la esperanza y la caridad.

Segunda declaraciòn

Ytem resulta contra mi sospecha que la raiz del pecado que nos quedò de Adam es pecado aunque al justo no le es imputado por tal, y que los doctores llaman a este pecado venial y que no es otra cosa ser el hombre justificado, sino no imputarle a dios su pecado, y que porque todas estas son palabras de que usan los erejes en sentido erroneo yo me corrijo y declaro en sentido catholico que no quiero dezir que desque uno baptizado no quede en el ninguna propria razon del pecado mas de la sensualidad que nos inclina a mas, y por ende quitar Dios el pecado es quitarlo del todo y asì se ha de entender lo del psalmo: bienaventurado el varòn a que Diosno le imputa el pecado, que no imputarlo es quitarlo como dize san Juan: veis aquì el cordero que quita los pecados del mundo.

Tercera declaraciòn

Ytem dixe que donde hay verdadera feeno puede no haver obrasy hize alguna sospecha de la primera y de la segunda proposiciòn que arriba tengo declaradas, conviene a saber que solo la fee justifica o della necesariamente se sigue la caridad, y por ende declarando esta proposiciòn, digo que no entiendo ninguna destas cosas sino que llamo verdadera fee la que està informada por la caridad y la que obra por la misma caridad como dize san Pablo: y confieso que dixera mejor y mas conforme al evangelio como la tengo arriba citada que donde ay caridad no puede no haver obras porque no dize Jesuchristo: el que creyese en mi luego cumplirà mis mandamientos sino el que me amarà ese guardarà mis palabras y san Pablo atribuye a caridad las obras donde dize que la caridad: (fol. 99v) es paciente y benigna

y no tiene rencor ni es ambiciosa y que todos los trabajos sufre y todo lo cree todo lo espera.

Quarta declaraciòn

Ytem dixe que algunos tienen una locura que dizen que Dios no es tan apetitoso, que no le agrade el ombre con sus obras, donde di algunas leve sospecha que las obras de los ombres no son agradables a Diosni aceptas a la vida eterna, y por ende declarando esta proposiciòn digo que no he entendido esto sino de las obras echas sin gracia porque de las obras que del hombre proceden de la gracia y amistad de Dios porque ya son obras de amigo e hijo de Dios y estriban en su favor y ayuda son meritorias como dizen los theologos de condigno de la vida eterna y lo contrario tengo por eretico condenado en el santo concilio.

Quinta declaraciòn

Ytem dixe que Montano ereje fue el primero que puso la ley de ayunosy fue inventor de ofrecer dinero a la iglesiaen las quales palabras di escandalo por lo que declarandolas digo que las repriendo, deviera declararme mas porque los ayunos y ofrenda es istiutcion santa de la iglesia por tradiciòn de los apostoles, pero Montano herege añadiò supersticiosas leyes de ayunos entre pasqua y pasquacomo dize san Geronimo contra el rito de los christianos que en aquel tiempo no ayunamos.

Sexta declaraciòn

Ytem fui acusado que dixe que el que no tenia espiritu de jesuchristo no podia tener conocimiento ni formar concepto de Dios que las opiniones que del formaban eran falsas y no de Dios y declarando esta proposicion digo: que no niego que Aristoteles y otros philosofos o gentiles pueden tener concepto de Dios y opiniones verdaderas que como dize San Pablo se alcanzan por el conocimento de las criaturas ansì como que es una primera causa iguales y otras semejantes pero digo (fol. 100r) que nadie sin lumbre de la fee puede tener concepto de las verdades nazidas de Dios como que es trino y uno, y que en el consiste nuestra bien aventurada pero estas verdades tambièn las puede alcanzar el christiano en pecado mortal sin espiritu de Jesuchristo, que quiere dezir sin gracia justificante, como el justo que està en su gracia.

Septima declaraciòn

Ytem dixe que havia un genero de locos en el mundoimaginando a Dios sin brazos, que no le podia proveer en todas sus necesidades, elegian dioses por que sanaban muelas, otros porque sanaban ojos, que es lo que los gentiles havian, fingiendo a Jupiter por dios, a Mercurio. En las quales palabras hize alguna sospecha contra la invocaciòn de los santos, y por esto

yo corrigo y declaro, y si es necesario retrato la dicha proposiciòn confesando como confieso que es religion invocar a los santos, no como autores de nuestra salud, ni de nuestros vienes, porque eso de solo Dioses, sino como abogados no solamente por la salud del anima sino para la del cuerpo y que para diversas enfermedades se pueden invocar diversos santos, porque diversos servicios o martirios les quiso dar Dios aquella prorrogativa privilegio: desto confieso aver dado mal exemplo en tiempos pasados en favorezer a un fulano de valer condenado en el Santo Oficio de la inquisiciòn y despuès de hablar bien de Felipe Melantòn, por lo qual todo pido perdon y sometome a la correpciòn de Santa Madre Iglesia.

Sentencia

Al qual condenamos a un año de carcel dentro del castillo de Triana y en este año le concedemos que pueda venir a la iglesia mayor quince veces subsecive o interpoladas como el quisiere con tal que vaya y venga via recta. Mas que ayune todos los viernes deste añoy confiese todos los meses una vezy comulgue al arbitrio de su confesor, y que no pueda (fol. 100v)salir de los reynos de España por toda su vida. Ytem le privamos por diez años de confesar y predicar, de leer en cathedra y de leer en sagrada escritura y que no escriba ni sustente ni arguya ni se halle en ningùn acto publico o conclusiones. Mas que no diga misa en todo este año primero.

NOTA – en una memoria que està entre otras de cosas suzedidas en Sevilla desde el año 1535 que yo copiè y tengo en un libro manuscripto està puesta deste caso del doctor Egidio en esta forma.

en domingo 21 de agosto de 1552 años sacaron al doctor Egidio en auto publico entre los choros de la santa iglesia donde se retractò de muchas cosas hereticas.

Con que desta memoria pareze que el auto y retractaciòn fue en la iglesia mayor entre los dos coros donde se celebrò. Y las proposiciones de que se retractò y sentencia la copiè de un libro manuscripto que estaba en la librería de don Juan Suarez de Mendoza oydor de la Audencia de la casa de contractaciòn desta ciudad de Sevilla, que presumo fue del doctor don Miguel Sarmiento de Mendoza canonigo magistral de la santa iglesia de Sevilla.

Le comunità cattoliche inglesi del periodo elisabettiano fra clandestinità e testimonianza

Il caso della chiesa inglese è sempre stato valutato come particolare, e non di rado delle vicende religiose del regno si è data una interpretazione non positiva essendo state assunte come esempio tipico di una riforma senza eresia perché eminentemente politica[1]. La critica è pertinente anche se probabilmente eccessiva: nel mezzo delle contestazioni e delle guerre combattute per motivi religiosi della seconda metà del secolo proprio lo «scisma senza eresia» inglese poté invece apparire come la soluzione "intermedia" fra cattolici e riformati capace appunto di conservare stabilità allo stato[2]. Tuttavia, la tipicità inglese precedeva di molto l'età confessionale. L'Inghilterra era da tempo abituata, grazie alla legge di *Praemunire* e al *Congé d'élire*, agli interventi del sovrano all'interno della chiesa, e anche l'assemblea del clero inglese, la *Convocation*, era a quell'epoca una struttura assolutamente particolare. Tutto questo spiega, o lo fa almeno in parte, la scarsità delle resistenze cattoliche sin dal tempo di Enrico VIII. Già nel 1529, il clero accetterà di riconoscerlo come *Supreme Head* «as far as the law of Christ allow»[3]. Ed è significativo che sin dai *Sei Articoli* il sovrano chieda di fatto l'uniformità: abbiamo a che fare immediatamente con una chiesa di stato che, solo successivamente, al tempo di Edoardo, si avvicinerà al protestantesimo. Si tratterà però di un periodo molto breve: e nonostante i tentativi di evitare la successione di Maria, la sua salita al trono muterà nuovamente i dati del problema.

La sovrana e Pole abolirono immediatamente la legislazione precedente a sostegno del protestantesimo. I vescovi privati delle loro sedi poterono immediatamente tornarvi; si ristabilì il celibato ecclesiastico e nel 1554 anche il reato di eresia. Si sancì la riconciliazione con Roma ma, significativamente, non si toccò il regime di proprietà nato dall'abolizione e dalla chiusura dei monasteri

---

[1] G. RITTER, *La formazione dell'Europa moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1985.

[2] M. TURCHETTI, *Concordia o tolleranza?: Francois Bauduin (1520-1573) e i "Moyenneurs"*, Milano, Angeli, 1984.

[3] G.R. ELTON, *The Tudor Constitution: Documents and Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 336-348.

che coinvolgeva, come vedremo, non solo gli interessi dei riformati, ma anche quello dei cattolici. Un giudizio oggettivo sull'operato del Pole – e pure sul suo atteggiamento generale, molto controverso[4] – attende ancora di esser dato[5], tuttavia gli storici, tanto protestanti che cattolici, non sono teneri nei suoi confronti e la sua azione è ancor oggi ritenuta come volta irrimediabilmente al passato. In realtà, il personaggio Pole resta davvero complesso e forse non tutto è da dare per scontato su di lui: certamente, egli era antispagnolo e difficile risulta appiattire il suo operato su posizioni unicamente controriformistiche, dato anche il passato di contiguità – sia pure ambigua – che egli ebbe con i gruppi dell'evangelismo italiano. Fa pensare, ad esempio, il suo tenacissimo rifiuto a servirsi in Inghilterra della Compagnia di Gesù[6]: del resto, il catechismo che fece scrivere e che prevedeva di usare nel regno era quello di Bartolomé Carranza, poi imprigionato in buona compagnia da Paolo IV[7] e morto effettivamente in cattività a Castel Sant'Angelo perché accusato di eresia[8]. Tuttavia, il periodo in cui Pole operò è troppo breve per dare un giudizio adeguato sui suoi obiettivi: e comunque l'idea di riportare l'Inghilterra al cattolicesimo era in sé difficile per l'intreccio di motivi che non erano soltanto religiosi, ma anche economici e politici. Poco venne dunque costruito di duraturo: tuttavia, come vedremo in seguito, fondamentale era stato in sé la ricostruzione ufficiale e legittima del culto cattolico. Il regno di Edoardo in questo modo era stato come cancellato: Pole e Maria avevano ristabilito la successione apostolica, sanato le irregolarità, riconfermato gerarchia, clero, fedeli, soprattutto – e questo resta l'aspetto più appariscente del loro operato – punito severamente la "eresia". Come vedremo, l'Inghilterra avrà per molto tempo a che fare con i "preti mariani".

L'azione di Maria, breve ma comunque incisiva dal punto di vista della chiesa, spiega le difficoltà iniziali di Elisabetta. Personalmente, la giovane so-

---

[4] P. SIMONCELLI, *Il caso di Reginald Pole. Eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1977.

[5] T. F. MAYER, *Reginald Pole. Prince and Prophet*, Rock Island, Illinois, Augustana College, 2000.

[6] T. F. MAYER, *A test of wills: Cardinal Pole, Ignatius of Loyola, and the Jesuits*, in *The reckoned expense, Edmund Campion and the early English Jesuits. Essays in the celebration of the first centenary of Campion Hall, Oxford (1896-1996)*, a cura di T. Mc Coog, Woodbridge, The Boydell Press, 1996, pp. 21-39.

[7] Anche il cardinale Morone era stato imprigionato e processato: M. FIRPO, *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo di eresia*, Bologna, Il Mulino, 1992.

[8] J.I. TELLECHEA IDÍGORAS, *El proceso romano del arzobispo Carranza (1567-1576)*, Roma, Iglesia Nacionàl Española, 1988.

vrana avrebbe preferito – come in genere si rileva – attenersi allo stile mediano del padre: tuttavia, poiché il suo intento era comunque quello di ricostituire una chiesa non cattolica, dovette forzatamente collaborare con i protestanti, soprattutto con sir William Cecil Burleigh, che al tempo di Maria si era conformato, ma era tuttavia un riformato convinto. Furono i Comuni, e in essi i puritani, a fare inizialmente una forte pressione anticattolica sulla sovrana, auspicando una riforma più decisamente protestante della struttura ecclesiastica anglicana. Il Parlamento affrontò immediatamente nella convocazione iniziale il problema di abolire la precedente legislazione cattolica. E questo fu anche il primo banco di prova: la maggioranza dei *Commons* era favorevole a quest'ipotesi, e tuttavia buona parte dei Lords spirituali si dimostrò contraria. La Camera alta approvò dunque a malincuore il titolo di *Supreme Governor* per la Sovrana – il titolo di *Head* non piaceva neppure ai protestanti per una donna! –, ma si rifiutò di riconoscere formalmente il protestantesimo e di cancellare conseguentemente le leggi mariane sul reato di eresia. Si profilava insomma uno scontro fra le due Camere. I Comuni chiesero allora che fosse almeno permesso di praticare senza rischi la religione edoardiana. Il momento era difficile, anche perché il paese si presentava spaccato e buona parte dei preti celebrava secondo il rito cattolico da poco ristabilito. Alla fine si votò separatamente su supremazia e uniformità. La Camera alta si spaccò. Tutti i Lords spirituali si espressero contro supremazia e uniformità; tuttavia il loro potere era notevolmente diminuito nel tempo perché nove erano gli abati privati della carica sin dal tempo di Enrico e due i vescovi già imprigionati da Elisabetta[9]. I Lords temporali erano poi fortemente ostili nei confronti di Roma: l'esito della votazione era dunque scontato. Si tornò all'ultimo periodo edoardiano; il *Book of Common Prayer* venne restaurato e, per quanto concerne la nostra prospettiva, diventò obbligatoria la frequenza alla messa domenicale. Si trattava di un compromesso che apparve subito di difficile attuazione: dei quindici vescovi di Maria, quattordici rifiutarono di giurare. Furono dunque privati della loro carica e sostituiti: il controllo iniziava naturalmente dall'alto e sin dal giugno 1559 i vescovi anglicani nominarono apposite commissioni d'inchiesta per richiedere agli ecclesiastici il giuramento di supremazia. Lo scopo era quello di procedere ad una sorta di censimento del clero rimasto in Inghilterra. Tuttavia, fra 1561 e 1562 vennero anche approntati elenchi di laici che avevano ricoperto incarichi di rilievo al tempo di Maria: per buona parte si trattava di lettori e studenti delle Università e anche in questo ca-

[9] Watson e White *(Calendar of State Papers*, Domestic series, vol. III, 52, 31 marzo 1559. Cfr. anche C. Cross, *The Elisabethan Religious Settlement*, Bangor, Headstart History Papers, 1992). Tutta la legislazione è pubblicata nella citata raccolta, curata da Elton.

so molti erano in realtà ecclesiastici. Effettivamente, anche da Oxford e Cambridge numerosi furono i docenti che fuggirono per evitare di conformarsi[10].

La situazione era quindi molto tesa: i primi resoconti ufficiali dei vescovi anglicani parlano con molta preoccupazione della presenza di preti che continuavano a celebrare secondo il rito cattolico[11]. Si profilava un braccio di forza. Nel 1563 i Comuni chiesero un incremento di pene per chi rifiutava di giurare fedeltà alla regina[12]: era come chiudere i conti con il passato giacché il giuramento era previsto, innanzitutto, per quanti avessero ricoperto cariche spirituali nel periodo edoardiano e mariano. L'atto di conformarsi era però esteso a tutti i consacrati (e consacrandi), ai membri Comuni, e a tutte le più importanti categorie di docenti. Chi si fosse rifiutato avrebbe avuto la possibilità di sanare la propria situazione entro i tre mesi successivi, dopo di che, quanto meno teoricamente, sarebbe scattata l'accusa di alto tradimento. È da notare tuttavia che questa legislazione non fu mai applicata con rigidezza: essa venne usata dalla sovrana come un deterrente, ma anche come uno strumento efficace per emarginare i cattolici più influenti, privandoli delle loro cariche per sostituirli con persone vicine all'anglicanesimo. Dato poi che il controllo dell'uniformità era affidato ai vescovi ma insieme ai giudici di pace, nel 1564 l'attenzione si spostò proprio su quest'ultima categoria sociale. Vista la loro posizione, essi avevano infatti l'obbligo di aderire alla chiesa ufficiale: seguì un vero e proprio censimento che evidenziò come una buona parte dei giudici, ma tuttavia non la maggioranza, fosse ancora cattolica. Su di un totale di 986 giudici, 438 risultarono conformati[13]; 293 si dichiararono però cattolici: e a questi dobbiamo aggiungerne 125 che evitarono di prendere posizione, mentre gli indecisi risultarono 85. È difficile sapere come usare correttamente questi dati – del resto 45 giudici sem-

---

[10] W. R. TRIMBLE, *The Catholic Laity in Elisabethan England, 1558-1603*, Cambridge (Massachussetts), The Belknap Press of Harward University, 1964, pp. 9-10. E tuttavia, ancora nel 1560, l'uniformità dei docenti universitari inglesi lasciava a desiderare: J. J. LAROCCA, *Popery and Pounds: the effect of the Jesuit mission on penal legislation*, in *The reckoned expense*, p. 257.

[11] *State Papers, Elisabeth, Domestic*, vol. IV, 26, 21 maggio 1559; vol. XVIII, 21, 21 luglio 1561; vol. XVIII, 7, 12 gennaio 1562; ivi, 13, 14 gennaio dello stesso anno, ma l'elenco potrebbe continuare a lungo. Cfr. anche P. MC GRATH, *Papists and Puritans under Queen Elisabeth*, London, Blandford Press, 1967.

[12] Atto per l'assicurazione del potere regale su tutti gli stati e i sudditi all'interno dei domini di sua maestà (W.P. HAUGAARD, *Elisabeth and the English Reformation. The struggle for a stable Settlement of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 318).

[13] È da notare però che parecchi di quelli che avevano accettato di conformarsi avevano comunque lamentato che la richiesta del giuramento era di fatto arbitraria. *State Papers, Elisabeth, Domestic*, vol. XXI, 27, gennaio 1562.

brano mancare all'appello –: tuttavia, quello che appare comunque indubitabile è che, a fronte di 438 giudici che avevano aderito alla chiesa di stato, 548 erano contrari, o comunque timorosamente incerti. Alla fine, comunque, nel 1565 ne vennero effettivamente sostituiti una buona parte[14].

La strada del *Settlement* anglicano si presentava dunque tutta in salita e, a fronte di queste oggettive difficoltà, Elisabetta e il suo Consiglio Privato tennero un atteggiamento molto differenziato nel tempo e che vale la pena di circostanziare come antefatto di questa ricerca. La prima fase – coincidente all'incirca con la metà del primo decennio di governo della sovrana – è nella sostanza caratterizzata dalla speranza che, con il tempo, il cattolicesimo inglese si sarebbe esaurito da solo, per via diciamo fisiologica, con la morte del clero mariano: in altre parole con la scomparsa progressiva degli ecclesiastici ordinati prima dell'Atto di supremazia, oppure nel periodo di Maria e di Pole[15].

Molti di questi preti erano stati subito imprigionati; pochissimi furono i giustiziati; un buon numero fuggì invece sul continente. Parecchi rimandarono però il problema sino a quando non furono costretti a dichiararsi, il che avvenne come diremo nel 1571 (e qualcuno riuscì a mimetizzarsi anche più a lungo). E se alcuni intrapresero un'attività clandestina, sicuramente la maggior parte di loro si sforzò di adattare il rito anglicano alle esigenze cattoliche, oppure di celebrare di nascosto secondo quello romano. Sul versante dei laici, poi, i cattolici inglesi avevano cercato di risolvere i propri problemi frequentando, di fatto, i servizi anglicani e conformandosi solo esteriormente: sono quelli che vennero chiamati i *Church Papists*. Di tutto questo non sappiamo in realtà molto[16]. Certamente però intuiamo che non si trattava di un accomodamento della coscienza dalla dimensione unicamente personale. Le poche fonti a disposizioni – fonti comunque di parte per entrambi gli schieramenti – sembrano indicare l'esistenza di direttive in qualche modo comuni. Non pochi erano i sacerdoti – numerosi sino al 1570 particolarmente al nord del paese, nel Lancashire e nello Yorkshire[17] – che non condannavano la frequenza del culto anglicano. La cosa era in qualche modo pubblica e risaputa e anche le autorità ne erano perfettamente consapevoli: negli *State Papers* del periodo 1559-1563, molti sono i re-

[14] TRIMBLE, *The Catholic Laity*, cit., pp. 25-26.

[15] Questa la tesi di S. DORAN, C. DURSTON, *Princes, pastors and people, the church and religion in England: 1529-1689,* London, Routhledge, 1991.

[16] P. CARAMAN, *The other face, catholic life under the Reign of Queen Elisabeth*, London, Longmans, 1960, fornisce delle descrizioni interessanti che andrebbero tuttavia verificate.

[17] C. HAIGH, *The continuity of Catholicism in the English Reformation*, «Past and Present», XCIII, 1981, pp. 40-41.

soconti dei vescovi anglicani che parlano chiaramente della presenza di preti cattolici che celebrano – i «popysh satellites, who are giving us as much disturbance as they can in their corners and hiding places»[18] – e della frequentazione delle messe anglicane da parte di laici che avevano scelto la via della dissimulazione:

> A Papist is one that parts between his conscience and his purse, and comes to Church not to serve God, but the King... Once a month, he presents himself at the Church to keep off the churchwardens, and brings his body to save his bail; kneels with the congregation, but prays by himself and asks God's forgiveness for coming thither...[19].

Ecco una buona ed ironica descrizione dello stato delle cose. E, a stigmatizzarla erano tutti: gli anglicani non meno dei cattolici del continente, se è vero che la questione fu addirittura dibattuta al Concilio di Trento nel 1562. Il problema era comunque assai delicato e non ci è facile capire le dinamiche di queste comunità anche perché, come diremo fra poco, il ruolo dei preti mariani fu duramente censurato dai gesuiti, che giustificarono la loro presenza sul territorio inglese proprio a partire dalla inadeguatezza del clero locale. Tuttavia, non possiamo non notare che i preti mariani poterono sopravvivere perché, da un lato, una parte ancora consistente della *gentry* e dei giudici di pace continuava ad essere cattolica, mentre, dall'altra, gli stessi vescovi anglicani cercarono a lungo di evitare gli scontri più duri. Questi preti avevano naturalmente perso le loro chiese insieme ad ogni fonte di entrata e, non diversamente da quanto capitava nella Francia coeva per i pastori ugonotti, trovavano domicilio nella dimora di un qualche ricco signore, specie di quelli che ancora detenevano una giurisdizione feudale: ed è ben probabile che la differenza della situazione inglese rispetto a quella francese sia dovuta al fatto che in Inghilterra la nobiltà di origine feudale aveva un potere da sempre infinitamente più limitato. Sovente in gruppo, essi si muovevano anche per le campagne celebrando messe clandestine e diffondendo testi che provenivano dal continente. Colpisce, anche in questo caso, la dimensione comunitaria dei nuclei cattolici clandestini: era infatti la rete che legava laici e preti mariani a consentire la sopravvivenza del cattolicesimo in terra inglese. Del resto, parecchi di questi sacerdoti vivevano facendo i maestri di scuola giacché il giuramento di uniformità del 1559 non obbligava in un

---

[18] Mc GRATH, *Papists and Puritans*, cit., p. 59. Il vescovo in questione è Jewel e siamo qui nel 1563.

[19] H. N. BIRT, *The Elisabethan Religious Settlement, a study of contemporary documents* London, George Bell and Sons, 1907, p. 527.

primo momento i maestri e gli insegnanti di livello inferiore[20]. E quando, dal 1563, esso fu esteso ad ogni categoria di docenti, come accadeva nell'Europa del tempo a moltissimi esuli *religionis causa*, questi preti svolsero il compito di precettori in case private, dove radunavano anche numerosi studenti[21].

Certamente, il problema più grosso delle comunità clandestine era costituito dal loro isolamento: un isolamento particolarmente grave per Roma in un momento di riforma e di profonda ristrutturazione interna. Non a caso, dunque, il problema della sede romana si configurava nella seguente domanda: cosa fare, dal di fuori, per sostenere e indirizzare tali comunità e per aiutarle a conservare la propria identità? Il primo passo fu certamente costituito dall'opera svolta dagli esuli inglesi a Lovanio, dove sin dal 1549 era stata fondata da un amico di Tommaso Moro, Anthony Bonvyse, una colonia di esuli cattolici. Qui i docenti fuggiti dalle due maggiori Università inglesi avevano rifondato due collegi, non a caso chiamati Oxford e Cambridge, che si occupavano dell'insegnamento superiore ma anche appunto di produrre testi utili per le comunità rimaste in patria. E anche i primi tentativi di collegamento con il resto della chiesa cattolica avvennero proprio da qui. L'arco cronologico è costituito dagli anni 1564-1568, a cavallo dunque del momento nel quale, come si è detto, il problema inglese stava per essere affrontato in tutta la sua eccezionalità e drammaticità anche a Trento[22]. In questo stesso periodo, uscirono a Lovanio una quarantina di libri e *pamphlets* appositamente pensati per le comunità rimaste in patria[23], fra cui il più importante fu *A Catechisme of Christian Doctrine necessarie for children and ignorante people*, di Laurence Vaux. L'autore era stato membro del Corpus Christi College di Oxford ed era poi riparato sul continente, tornando quindi

[20] A. BEALES, *Education under penality: English Catholic education from the Reformation to the fall of James II, 1547-1689*, London, London University Press, 1969.

[21] Il giudizio sui preti mariani, duro in J. BOSSY, *The carachter of Elisabethan Catholicism in the English Reformation*, «Past and Present», XXI, 1962, pp. 39-57 è stato rivisto da HAIGH, *The continuity*, cit.

[22] Cfr. P. HOLMES, *Resistance and compromise, the political thought of the Elisabethan Catholics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

[23] *The Supper of our Lord* di Nicholas Sanders (1565), *The Rocke of the Churche wherein the Primacy of St. Peters and his successors the Bishops of Rome* (1567), *De visibili Monarchia Ecclesiae* (proprio nel 1571 in concomitanza alla Bolla *Regnans in Excelsis* che condannò Elisabetta), *The Rise and Growth of the Anglican Schism*, pubblicato più tardi, ma particolarmente interessante perché descrive minuziosamente tutta l'attività parlamentare che portò alla legislazione anticattolica. Ancora, di Thomas Stapleton troviamo *A Fortresse of the Faith... of which time Protestants call Papistry*, sempre del 1565, che sottolineava l'antichità e la continuità della chiesa tradizionale.

brevemente in patria nei cruciali anni ’60, a cavallo della condanna, divenuta ufficiale nel 1566, del “nicodemismo cattolico” di cui abbiamo parlato. Il catechismo, che esamineremo in seguito, è infatti del 1567: fu certamente il testo più usato dalle comunità cattoliche in patria e, come diremo, toccherà senza mezzi termini proprio lo scottante problema della partecipazione ai riti anglicani.

Sempre sull’abbrivio di una ripresa di interesse da Roma per la situazione inglese, si colloca nel 1568 la fondazione del primo seminario inglese, ed anzi del primo seminario tridentino in assoluto. Essa avvenne a Douai, nelle Fiandre spagnole, grazie al contributo determinante di alcuni monasteri belgi ma anche al denaro offerto da molti cattolici inglesi[24], e per opera di William Allen, un accademico di Oxford esule a Lovanio che era stato riportato in patria dalle necessità economiche personali – nelle Fiandre si sosteneva facendo il tutore – proprio nei cruciali anni 1562-1565. La presa di contatto con il coevo cattolicesimo inglese clandestino diede ad Allen la consapevolezza che la scelta della segretezza e dell’ambiguità avrebbe presto, effettivamente, portato la comunità cattolica all’estinzione, come appunto auspicavano la regina e i suoi collaboratori. Una volta tornato dunque nelle Fiandre e ordinato prete, pensò al seminario come alla struttura indispensabile per permettere al cattolicesimo inglese di superare la generazione dei preti mariani. Occorreva formare ben diversamente gli aspiranti sacerdoti perché la situazione rischiava di essere insostenibile:

> Many priests said Mass secretly and celebrated the heretical office and Supper in public, thus becoming partakers, often the same day (o horrible impiety), of the chalice of the Lord and the chalice of devils[25].

Il seminario di Douai doveva dunque innanzi tutto preparare un nuovo clero, adeguato alle necessità inglesi del momento. Tuttavia, è interessante notare che a Douai erano inviati anche i preti mariani per una sorta di “aggiornamento” delle direttive della nuova chiesa tridentina, secondo modalità che ricordano molto da vicino quelle milanesi[26]. Non sarà questo l’unico caso in cui troveremo

---

[24] Solo nel ’75 Gregorio XIII concesse infatti una pensione mensile di 100 corone d’oro per le spese del seminario.

[25] P. Mc Grath, J. Rowe, *The Marian Priests under Elisabeth I*, «Recusant History», vol. 17, 1984-85, pp. 103-120.

[26] Cfr., ad esempio, C. di Filippo Bareggi, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa nel Cinquecento lombardo*, in *Storia della Lombardia, 3*, a cura di L. Antonielli e G. Chittolini, Bari, Laterza, 2001, p. 58 sgg.

dei rimandi alla pastorale milanese, un legame dovuto molto probabilmente a conoscenze personali: san Carlo si era servito di collaboratori di Pole – Ormaneto soprattutto –, e del resto a Milano troviamo fra gli ausiliari del Borromeo Ludovico Owen. Douai, dunque, pensava non solo ai giovani preti, ma anche ad un sostegno formale per sacerdoti che erano «insufficiently instructed for the necessities of the present time [...]. This we did that they might receive, while with us, an ecclesiastical training and a somewhat more appropriate instruction, and then return to the holy work on which they were engaged»[27]. Il seminario, tuttavia, secondo le modalità tipiche della Compagnia di Gesù – con cui, come vedremo, Allen ebbe sempre rapporti costanti e cordiali – forniva una preparazione universitaria anche ai giovani laici inglesi: ed esistevano quote gratuite per coloro che non avevano i mezzi sufficienti per pagarne le rette. Infine, era aperto a chi volesse semplicemente compiere un cammino di riconciliazione con Roma, funzionando dunque come una sorta di centro di spiritualità per i cattolici inglesi a livelli diversi.

Le istruzioni che Allen stilò chiariscono innanzitutto che l'obiettivo di tutto ciò era esclusivamente religioso. Il tipo di educazione che vi si dava era tuttavia certamente di taglio controversistico, giacché, comunque, l'intento era di formarvi dei missionari: ci si esercitava dunque nella predicazione e nella dialettica, basandosi sulla conoscenza diretta delle opere degli avversari. Particolare rilievo era poi dato alla storia della chiesa, e in special modo di quella inglese, e anche la preparazione pastorale era molto curata. Grande peso aveva pure la formazione scritturale: ed è da notare che gli studenti imparavano greco ed ebraico, in modo da poter più puntualmente ribattere ai protestanti sul terreno biblico. Allen patrocinò e personalmente compose anche parecchie opere, tutte tese alla conferma nella fede dei suoi compatrioti: fra il 1580 ed il 1582-3, centocinque libri vennero stampati e portati clandestinamente in Inghilterra a questo scopo, grazie ad una forma di autofinanziamento da parte degli esuli stessi[28].

---

[27] *Records of the English Catholics under the penal laws. The first and second diaries of the English College Douai*, London, David Nutt, 1877, p. XXXIV.

[28] Esisteva a Londra qualche tipografia cattolica in genere peregrinante per diminuire i rischi di venire scoperti; dal 1559 però la censura operante sui testi chiedeva che ogni pubblicazione dovesse avere l'approvazione del Consiglio privato e quelle di argomento religioso anche l'approvazione di una commissione ecclesiastica. Fra il 1578 e 1582 furono attive a Londra tre tipografie, tutte chiuse e smantellate, anche se sempre immediatamente sostituite. Nel 1582, poi, Allen riuscì a raccogliere una somma imponente per la stampa di un Nuovo Testamento, il *Rheimes New Testament*, versione inglese della *Vulgata*, che uscirà appunto a Reims in quell'anno, mentre Allen non riuscì invece nell'obiettivo di stampare anche il *Vecchio Testamento*. In questo gruppo di opere è interessantissimo il *Bristow's Motives unto the Catholike Faith* e le sue *Demandes to be proponed of Catholiques to the Heretics*, di Richard Bristow, uscite nel 1576: il se-

La scelta di Douai era stata dettata dalla vicinanza alla patria; successivamente però, a causa della guerra, Allen, nel 1578, spostò il collegio appunto a Reims, dove funzionò per altri quindici anni. Nel 1579, poi, Gregorio XIII consentì alla fondazione a Roma dell'*English College*, un seminario che, non senza contrasti, fu posto infine sotto la diretta responsabilità dei gesuiti.

I primi *Seminary Priests* arrivarono dunque in Inghilterra, con questa nuova formazione, nel 1574: saranno in tutto centocinque, fra 1574 e 1580, data dell'arrivo dei primi gesuiti, i giovani sacerdoti inglesi provenienti da Lovanio[29]. E questo fatto cambiò ben presto i dati del problema. Le autorità inglesi non avevano forse messo in conto che un centinaio di preti di educazione continentale avrebbero varcato la Manica nonostante i rischi che peraltro conoscevano molto bene: e ciò che apparve subito chiaramente fu che il cattolicesimo inglese non si sarebbe affatto estinto con la morte naturale del vecchio clero, mariano o precedente. Qui si aveva a che fare con una nuova generazione, formata secondo uno stile ben diverso, che era quello tipicamente tridentino.

Del resto, dopo gli interventi romani del 1562 e 1566 di condanna di ogni comportamento nicodemitico, la situazione delle comunità inglesi in patria era andata anche peggiorando. Dopo le leggi restrittive del 1563, che non erano però mai state applicate, dalla metà degli anni '60 in poi, la legislazione si era fatta in realtà sempre più pesante: e questo in perfetto parallelismo a molti interventi che venivano dall'esterno. Mi riferisco alla condanna esplicita del nicodemismo del 1566, all'arrivo di Maria Stuart in Inghilterra nel '67, alla fondazione del seminario di Douai avvenuta come abbiamo detto nel 1568, alla rivolta delle contee del nord dello stesso anno, ma soprattutto alla bolla *Regnans in Excelsis* di condanna di Elisabetta del 1570: una scelta sconsigliata da tutti e che il pontefice prese ugualmente in modo del tutto autonomo. È stato giustamente notato[30] che la bolla, per incidere realmente, avrebbe dovuto esser conosciuta e pubblicata, il che non avvenne se non molto lentamente e comunque all'interno di

---

condo testo conteneva le istruzioni date ai cattolici per rispondere nel caso essi si fossero trovati coinvolti in discussioni di carattere teologico. Cfr. A.C. SOUTHERN, *Elisabethan recusant prose: 1559-1582, an historical and critical account of the books of catholic refugees printed and published abroad and at secret presses in England together with an annotated bibliography of the same*, London, Sands and Co., 1950.

29 M.D.R. LEYS, *Catholics in England 1559-1829, a social history*, London, Longmans, 1961, p. 27.

30 T.H. CLANCY, *English Catholics and the Papal Deposing Power*, «Recusant History», vol. 6, 1961-1962, pp. 117-119.

gruppi assai ristretti. Tuttavia, è chiaro che, d'ora in avanti, il problema della sopravvivenza del cattolicesimo in terra inglese non avrebbe potuto esser disgiunto dalla paura di complotti, se non di interventi pericolosi per la stessa integrità dello stato. E il risultato fu, ancor prima dell'arrivo dei gesuiti, un irrigidimento e un peggioramento della legislazione anticattolica proposta dai Comuni, in un primo momento tenuta semplicemente in caldo da Elisabetta.

Nel 1571, tre atti provvidero a condannare in modo specifico tutti quelli che avessero colpito in qualche modo la reputazione della sovrana, diffuso bolle o scritti provenienti da Roma, o anche semplicemente portato in Inghilterra un qualunque simbolo cattolico romano[31]. Infine, preoccupazione destavano anche gli esuli, assai numerosi, presenti sul continente: essi, oltre a tramare con potenze straniere – si diceva – esportavano valuta e cedevano illegalmente sotto prestanome le loro proprietà in Inghilterra, continuando però a goderne le rendite. Sono ancora i vescovi, naturalmente, a fornire dati precisi sui propri fedeli: negli *State Papers* troviamo i resoconti delle comunità clandestine che riescono comunque a mimetizzarsi a Londra, specie nelle sedi diplomatiche, o anche in campagna[32].

Sempre nello stesso periodo, analoghi provvedimenti furono presi nei confronti dei collegi degli avvocati, gli *Inns of Court*, pure costretti al giuramento dopo che nel 1569 nove persone, sette delle quali appartenenti appunto agli *Inns*, ancora evidentemente frequentati da *gentry* e nobiltà cattoliche, erano state arrestate e multate come ricusanti[33].

Anche nelle Università, l'adesione al conformismo lasciava molto a desiderare[34]. A seguito di questo giro di vite, nel 1572, le carceri del regno si riempirono dunque di cattolici, tanto che la presenza dei papisti nei vari penitenziari diventò un problema concreto: la paura era che le carceri si tramutassero in un luogo di testimonianza e di propaganda religiosa. Nacquero così dei luoghi di pena appartati, come quello di Wisbech sull'isola di Ely, fondamentalmente riservato però alle personalità più ricche e famose[35]. In questa fase, com'è stato

[31] ELTON, *The Tudor Constitution*, cit.; 13 Eliz. I. c.1, c.2, pp. 73-77; MC GRATH, *Papists and Puritans*, cit., p. 104.

[32] Per esempio, *State Papers*, vol. LXXXV, 28, gennaio-marzo 1572. Interessante è la descrizione, da parte protestante, di questa vera 'caccia' ai cattolici: cfr. P. R. HARRIS, *William Fleetwood of the City, and Catholicism in Elisabethan London*, «Recusants History», 7 1963-1964, pp. 106-122. Fleetwood era un ufficiale impegnato appunto in retate anti cattoliche.

[33] R. M. FISHER, *Privy Council coercition and religious conformity at the Inns of Court, 1569-1584*, «Recusant History», 15, 1979-1981, pp. 305-324.

[34] LAROCCA, *Popery and Pounds*, cit., p. 257.

[35] E.I. WATKIN, *Roman Catholicism in England from the Reformation to 1950*, London, Oxford University Press, 1957, pp. 42-43.

giustamente osservato[36], anche Elisabetta e il suo Consiglio sembrano comunque prendere atto che la sopravvivenza del cattolicesimo in Inghilterra sarebbe stata una faccenda più complessa del previsto. Quello che importava era dunque fermare i preti che giungevano dal continente, ma anche intimorire e bloccare i laici.

Il primo obiettivo non era particolarmente difficile da raggiungere: i giovani *Seminary priests*, infatti, tornavano in patria con forti motivazioni ma senza un vero programma. Figli sovente di esuli, nessuno organizzava in modo serio la loro attività. Normalmente si recavano nelle contee di nascita, dove potevano contare sull'aiuto di amici e parenti. Arrivavano – e troveremo fra breve riscontri puntuali a tutto ciò – senza talare, con nomi falsi, vestiti da marinai e mercanti, e di fatto sostenuti da una rete di collaboratori – a loro volta mercanti e marinai in forza sulle rotte per il continente –, che offrivano trasporto, indicazioni, talvolta anche denaro, e permettevano di trasportare lettere, libri, notizie… Ma appunto per quanto detto, non era difficile mettere in atto una rete di spionaggio – che sarà poi in effetti efficientissima –: e così, spesso, al momento dello sbarco essi trovavano già la polizia ad attenderli. Dal 1574 alla fine del regno di Elisabetta, i *Seminary Priests* inviati in Inghilterra furono in totale 471. E i numeri parlano chiaro. Di questi, 285 furono catturati, 116 giustiziati, e 17 morirono in prigione (alcuni furono però rilasciati, qualcun altro riuscì a scappare, altri vennero banditi): molte volte erano gli stessi vicini a sporgere denunzia. La persecuzione nei confronti del clero di nuova formazione che proveniva dal continente era formalmente motivata dal fatto che il collegio di Lovanio, come i seminari di Douai, di Reims e, peggio ancora, di Siviglia e Valladolid, ma anche di Roma, si trovavano all'estero, e in più, in territorio "nemico". Com'è stato giustamente notato, veramente «the Queen and the Council did not know what effect the new priests would have in organizing the recusant community»[37], soprattutto per le contemporanee trame spagnole in Irlanda[38] e quindi in Scozia[39].

Quanto ai laici, bastava tuttavia imprigionare? Dal 1574, la tendenza seguita fu piuttosto quella di multare in modo sempre più pesante i cattolici – il

---

[36] LAROCCA, *Popery and Pounds*, cit., p. 258.

[37] Ivi, p. 252. Risulta che, nelle ventidue diocesi inglesi, 274 famiglie furono tassate per le lance, e 200 per la cavalleria leggera.

[38] La prima missione aveva avuto luogo nel '40; nel '60 si volle poi estendere l'uniformità (T. M. MC COOG, *The Society of Jesus in England, Scotland and Ireland. 1541-1588. "Our way of proceeding"?*, New York, Ed. Brill, 1966, p. 55).

[39] Anche questa missione fallirà e nel 1567 ci sarà appunto la fuga di Maria in Inghilterra.

che serviva anche per avere una radiografia esatta di quelli che si cominciarono a chiamare *Recusants* – in un quadro che risulta comprensibile solo se, come abbiamo notato, non si perdono di vista le contemporanee manovre spagnole e romane. Dal 1577, la richiesta fatta ai vescovi di fornire elenchi dettagliati dei cattolici e soprattutto della loro situazione finanziaria diventa impellente negli *State Papers*: e poiché le risposte sono immediate – a distanza di pochissimi giorni –, se ne deduce che tale materiale dovesse essere in realtà pronto da tempo. Generalmente, si afferma con ragione che la persecuzione più dura, in pratica le condanne a morte, furono inflitte nella sostanza solo a membri del clero: i laici sarebbero stati risparmiati[40]. Il che è vero nel complesso: nel caso dei laici quello che contava erano soprattutto i loro beni. Questo giudizio è confermato anche dallo spoglio dei *Recusant Rolls* e dal materiale conservato e pubblicato dalla *Record Catholic Society* nei quali tuttavia troviamo anche nomi – non numerosi, è vero – di laici e persino di donne[41].

In realtà, occorre forse distinguere i due obiettivi: si cercava da un lato di scoraggiare l'afflusso dei preti cattolici dal continente con una politica durissima, e dall'altro canto, si cercava di spaventare in ogni modo i laici per costringerli a conformarsi agitando lo spettro delle multe. Nel 1577, in risposta al peso militare necessario per fronteggiare in Irlanda i tentativi di riconquista cattolici, si pensò per esempio di tassare i cattolici inglesi per fornire lance e cavalli alla regina, usando quindi del denaro cattolico per sconfiggere i correligionari locali[42]. Questa strada fu perseguita nel tempo: nel gennaio e febbraio 1581 venne ripescato un *Bill* del 1571 che prevedeva di multare con £ 12 mensili ogni messa non ascoltata, e la mancata comunione annuale con una multa che andava da £ 20 a £ 100. Dopo numerosissime convocazioni – che sottolinea la non unanimità sul da farsi – alla fine la riconciliazione con Roma venne poi equiparata al reato di alto tradimento. Dire messa era un reato punibile con la morte; udirla con una prigionia di sei mesi. Una netta distinzione era poi fatta fra *Recusants* cattolici e non cattolici, giacché esisteva anche un non conformismo protestante. Le multe a carico dei cattolici sarebbero state di £ 20 per il primo mese, £ 40 per il secondo, £ 100 per il terzo. Per i non cattolici, si andava invece da £ 10 a £ 20 a £ 40 per gli stessi motivi. Successivamente, ogni mese di assenza dalla cena domenicale sarebbe costata £ 20; dopo un anno si sarebbe stati richiamati da-

[40] Questa è anche la tesi di G. GARAVAGLIA, *Società e religione in Inghilterra. I cattolici durante la rivoluzione 1640-1660*, Milano, Angeli, 1983.
[41] LAROCCA, *Popery and Pounds*, cit., p. 259.
[42] *Ibid.*

vanti al vescovo locale con la possibilità di scegliere fra la frequenza domenicale di almeno una volta al mese oppure una maxi multa di £ 260 all'anno, più una multa *una tantum* di altre £ 200[43].

A questo punto, anche sul fronte cattolico, parve probabilmente chiaro, ad Allen come a Roma, che il problema del cattolicesimo inglese non avrebbe certo avuto facile soluzione e che poco si poteva fare, nella sostanza, operando unicamente dal di fuori: l'Inghilterra era, a tutti gli effetti, una terra di missione nella quale non c'erano più riferimenti istituzionali precisi. Non una gerarchia, non ordini religiosi; nessuna struttura era presente, possibile, pensabile. Ma per le missioni, come da sempre nella storia della chiesa, sono necessari i regolari... Alla fine, fu proprio Allen a fare pressioni sulla Compagnia perché, dopo decenni di tentennamenti, i gesuiti potessero varcare il suolo inglese[44]. La Compagnia aveva già acquisito una lunga esperienza nelle situazioni più rischiose del centro e nord Europa: ed essendo un ordine nuovo, non presente prima dello scisma, non sarebbe stata direttamente coinvolta nel problema dei beni dei conventi soppressi. Inoltre, i gesuiti non avevano obbligo di vita comune, il che facilitava di molto le cose.

L'arrivo, nel 1580, dei primi gesuiti, Persons, Campion e Emerson, costituisce l'ultima fase che considereremo. La Compagnia aveva in realtà dedicato da tempo molta attenzione ai giovani inglesi: fra il 1555 e il 1585, 140 furono quelli che entrarono nella Compagnia[45]. Ora, per 133 di questi è possibile accertarne le date di nascita e morte, nonché la provenienza. La maggior parte risulta dunque avere fra venti e trent'anni; moltissimi sembrano aver iniziato i loro studi a Oxford – a conferma del suo lungo orientamento cattolico – per proseguirli poi, dopo la fuga, a Lovanio o Douai. La loro provenienza indica le zone tradizionalmente cattoliche come il Lancashire, lo Yorkshire, e l'Oxfordshire, ma anche il Middlesex, un'area che comprendeva anche Londra,

---

[43] Ivi, p. 262. È interessante notare che la somma era divisa in tre parti: una andava alla regina, una alla parrocchia di appartenenza per i suoi poveri, una terza all'accusatore. Cfr. anche ELTON, *The Tudor Constitution*, 1581, 23, Eliz. I, c. I.

[44] La Compagnia era già stata coinvolta in missioni, fallite peraltro, in Irlanda e in Scozia dagli anni '40 agli anni '60: MC COOG, *The Society*, cit. Per Allen, T.F. KNOX, *The letters and memorials of William cardinal Allen 1532-1594*, Ridgewood, The Gregg Press, 1965: importante, soprattutto per le indicazioni contenute sul seminario, la lettera a Vandeville del 16 settembre 1578, pp. 52-67.

[45] T. H. CLANCY S.J., *The first generation of English Jesuits, 1555-1585*, «Archivum Historicum Societatis Jesu», 57, 1988, pp. 137-162.

e il Sommerset, due regioni piuttosto propense alla Riforma: è però da notare che la raccolta dei dati non è certissima a causa della latinizzazione dei nomi che costituisce sovente un ostacolo all'identificazione. È comunque interessante notare che la Compagnia utilizzò pochi di loro per la missione in patria: neppure un quarto.

Le *Istruttioni* date ai missionari in partenza, da un lato, e, dall'altro, le facoltà concesse dal pontefice ci consentono di capire qualcosa di più delle motivazioni dell'impresa. Cominciamo dalle seconde: esse erano estesissime[46]. Persons, superiore della missione, ebbe ogni possibile privilegio di foro esterno e interno, e quindi un potere dato ordinariamente ai superiori provinciali cui di fatto veniva equiparato. A tutti i gesuiti veniva poi concesso di celebrare a ore non canoniche e in luoghi non regolari, a patto che fossero appropriati, e anche alla presenza di eretici; di mutare il canone della messa in caso di grave difficoltà; di amministrare ogni sacramento agli infermi e anche segretamente in caso di pericolo (eccezion fatta per quelli riservati ai vescovi, e cioè confermazione e ordine); la possibilità di assolvere dal reato di eresia e apostasia e di dispensare anche dai voti di povertà e obbedienza – ma non di castità – i religiosi impediti a tornare in un convento del proprio ordine; la facoltà di leggere e di far leggere testi "eretici"; quella di pubblicare senza dati tipografici; infine di concedere indulgenze plenarie e dispense matrimoniali. È chiaro dunque che era stata virtualmente creata una provincia inglese della Compagnia, allo scopo di ricostruire un tessuto ormai impossibile per i preti secolari che agivano in mezzo a mille difficoltà e a titolo, in sostanza, personale.

Qualcos'altro ci dicono però le *Istruttioni*. E, per prima cosa, che l'obiettivo principale della missione era rafforzare le comunità cattoliche, collegarle, riordinarle e *non* immediatamente la conversione di "eretici" e "scismatici". Molta attenzione, e preoccupazione, era dedicata alla vita spirituale dei missionari stessi. Isolati, costretti ad abiti civili, impossibilitati a condurre vita comune, era importantissimo che personalmente fossero scrupolosi nel doppio esame di coscienza quotidiano e che si tenessero in contatto fra loro, incontrandosi il più spesso possibile per confrontarsi e confortarsi a vicenda. Era altresì importante che lo stile di vita fosse sobrio e modesto in tutti gli aspetti. Fondamentale, l'esser assolutamente disinteressati riguardo al denaro: era bene astenersi in modo assoluto dal maneggiarlo. Occorreva discrezione con tutti: i rapporti con donne e fanciulli avrebbero dovuto essere sempre pubblici.

[46] Per questa parte, MC COOG, *The Society*, cit., p. 136 sgg.

Era bene evitare contatti diretti con gli "eretici": con le famiglie, si sarebbe dovuto iniziare l'approccio dai membri cattolici. Veniva raccomandato di non dichiararsi apertamente membri della Compagnia. Ed era opportuno anche non immischiarsi in affari dai risvolti politici, essendo l'obiettivo della Compagnia spirituale: queste, almeno, le istruzioni. Compito dei padri sarebbe stato chiarire i cattolici inglesi su molti punti, compreso quello, centrale, della lealtà verso la regina: i cattolici potevano ben essere sudditi fedeli ed obbedirle, ma in tutto quanto *non* avesse attinenza religiosa. E questo solo «rebus sic stantibus», perché la bolla non era ancora conosciuta[47]. Come vedremo, sarà interessante trovare un riscontro oggettivo a queste direttive nell'esame della documentazione successivamente esaminata.

Il problema era però quello di passare dalle istruzioni scritte alla loro concretizzazione. A questo scopo, i gesuiti ottennero subito una convocazione di preti mariani e seminaristi: a Santa Maria di Southwark di Londra si tenne dunque un sinodo di tutte le componenti cattoliche rimaste sul territorio inglese, laici compresi[48]. L'andamento del sinodo dice subito quali problemi emergeranno in seguito: i sacerdoti presenti sul territorio inglese si divisero immediatamente in due fazioni, in qualche modo rispondenti anche a divisioni generazionali. I preti più anziani, quelli che abbiamo definito mariani, vedevano con paura tutte queste novità. Già la semplice convocazione di un sinodo voleva dire andare incontro a pericoli davvero mortali: forse – questa era l'ipotesi – gli stranieri non erano ben avvertiti della situazione reale. E la richiesta è presto avanzata: meglio che tornino sul continente. Del resto, nello stesso Collegio di Roma i pareri erano discordanti su questo preciso punto: la situazione inglese era da ritenersi transitoria – e, in questo caso, importante era tener vive le comunità aspettando il momento opportuno per uscire dalla clandestinità –, oppure il tempo giusto per agire era non il futuro ma il presente?

I gesuiti, ma anche i *Seminary priests* (e quindi tutta la nuova generazione di preti tridentini), ritenevano in buona sostanza che occorresse agire, fare piazza pulita dei compromessi, rischiare: l'Inghilterra non era forse una terra di missione, una sorta di India europea? Ma per ottenere tutto ciò, erano necessarie molta preparazione, molte chiarificazioni, molta formazione: e di questa svolta garanti ed organizzatori dovevano, nell'ottica romana, essere appunto i gesuiti[49].

---

[47] Mc Coog, *The Society*, cit., p. 141.

[48] B. Basset, *The English Jesuits from Campion to Martindale*, Lodon, Herder and Herder, 1967, pp. 47-48.

[49] Mc Coog, *The Society*, cit., p. 143.

Il che non era facile accettare. Da Southwark vennero insomma molti dissidi e molti sospetti: perché i gesuiti erano stati inviati in Inghilterra? E perché tutte queste facoltà speciali? Si trattava forse di una missione di tipo politico? E, come metterla con le persecuzioni? Meglio rinunciare subito. Ma qui la risposta era anche troppo semplice: i gesuiti obiettavano di esser stati inviati da Roma su richiesta di molti cattolici inglesi. Dunque, anche volendolo, non avrebbero potuto abbandonare l'impresa.

Il secondo punto dolente riguardava invece le consuetudini religiose e liturgiche locali: sino all'imposizione del *Common Prayer Book*, in Inghilterra si usava celebrare secondo l'uso antico della liturgia *Sarum*. Si trattava ora di uniformarsi al rito romano nuovamente stabilito: e anche in questo caso il problema era in qualche misura generazionale. Il clero giovane, che era stato educato sul continente, lo conosceva: gli altri invece diffidavano.

Il terzo punto riguardava ovviamente il problema cruciale della frequenza obbligatoria al culto anglicano. Vi era chi[50] sosteneva che una partecipazione puramente passiva e fisica al rito, dovuta all'obbedienza alla regina ma anche alla paura delle persecuzioni, non era colpevole in quanto non forniva in realtà nessun "supporto" all'eresia. Tale atteggiamento venne però condannato come «la maggiore iniquità che si possa compiere»[51]. Infine, si discusse di un problema davvero scottante: quello delle risorse materiali del clero inglese, privo di strutture e benefici ecclesiastici. Anche in questo caso, troveremo un riscontro ad ognuna di queste tensioni nella vita concreta delle comunità locali.

L'assemblea di Southwark lasciò comunque aperti tutti i problemi, ed essi alimentarono contrasti gravi e crescenti nel tempo: prima sotterranei, poi pubblici ed ufficiali, infine terminati con uno scambio di pesanti accuse fatte a mezzo stampa. Possiamo riassumerli così. I gesuiti accusavano i preti mariani di acquiescenza: peggio, di doppiezza. La loro posizione era decisamente anti nicodemitica: occorreva, specie per i preti, avere coraggio, essere d'esempio, saper rischiare anche la vita. Ogni atteggiamento contrario equivaleva, di fatto, ad un supporto dato agli "eretici". Certo, alcuni di essi erano stati imprigionati: ma la corona aveva anche "inventato" dei luoghi di pena come il castello di Wisbech sull'isola di Ely, dove il clero dissidente di maggior riguardo era stato convogliato – una quarantina di persone circa – e dove le regole erano un poco alla volta divenute sempre meno rigide: i prigionieri potevano tenere servitori, rice-

[50] Alban Langdale, ex arcidiacono di Chichester e cappellano del visconte di Montagne (cfr. ivi, p. 144).

[51] MC COOG, *The Society*, cit., p. 145.

vere visite, possedere libri, mantenere rapporti, celebrare ogni giorno la messa cattolica. Era questa la testimonianza di cui c'era bisogno in Inghilterra? I gesuiti si facevano forti dell'appoggio di Roma: essi erano stati investiti di una missione precisa, quella di riconnettere il cattolicesimo inglese con quello continentale e di far arrivare anche sull'isola gli orientamenti della nuova chiesa tridentina.

In altre parole, come molto spesso era accaduto anche altrove – e anche in terra cattolica! – i gesuiti si vedevano affidare un'azione di supplenza –teologica, pastorale, culturale- nei confronti del clero come dei laici del luogo. E, però, il caso inglese aveva una sua specifica peculiarità: di mezzo, infatti, c'era tutto il problema della lealtà – e del giuramento – alla regina, nella sua duplice veste di capo politico e religioso. Questo era il cuore del problema, giacché i sudditi inglesi partivano da un radicato sentimento di lealtà nei confronti della corona: e il clero locale si illudeva di superare al meglio il periodo del governo di Elisabetta, contando e sperando in un cambiamento religioso che venisse dall'alto e fosse dunque, come nel caso di Maria, legale. D'altra parte, questo era uno scoglio insuperabile anche per la Compagnia e per Roma: di mezzo, c'era infatti in gioco lo stesso primato di Pietro. Così, l'azione di supplenza configurò molto spesso un'azione di sostituzione, quando, ad esempio, si intervenne non solo sulla liturgia, non solo sulla pastorale, ma sulla capacità stessa di amministrare un sacramento tanto importante nella chiesa tridentina come la penitenza. E, dietro questa contestazione, non c'era soltanto il problema della casistica: molto più a fondo stava proprio il giudizio sugli atteggiamenti nicodemitici di cui si è detto.

Anche il punto che concerneva la sussistenza del clero era tuttavia cruciale: i sacerdoti locali vivevano, come si capisce, a completo carico delle comunità cattoliche, o quanto meno dei loro membri più rilevanti[52]. Nulla a che vedere con le possibilità di un ordine ricco che traeva dal di fuori le proprie possibilità economiche. Erano insomma in gioco delle scelte di fondo di tipo pastorale, le stesse che, come si è accennato, portarono a gravi scontri anche nella gestione del Collegio Inglese di Roma.

L'esito fu che i gesuiti delegittimavano i preti mariani, e questi non riconoscevano di fatto la loro autorità. Roma cercò più volte di riportare la pace, inviando in Inghilterra direttamente da Roma dei Protonotari apostolici per richiamare tutte le parti al rispetto dovuto nei confronti delle autorità, perché «all

[52] T.M. Mc Coog, *The slightest suspicion of avarice: the finances of the English Jesuit mission*, «Recusant History», 19, 1988, pp. 103-123.

good Catholiques, according to their duties, do think well of theirs superiors»[53]. E, comunque, era importante soprattutto operare per «procure peace». Infatti «the times are dangerous as by infirmities and enemies are watchfull, many are scandalized, the increase of Catholicke Religion is hindered, God is offended with these contentious proceedings»[54]. Lo scontro era realmente duro. Da una parte, infatti, i gesuiti, nei loro opuscoli, non avevano lesinato critiche pubbliche contro questi preti chiamati «factious, Rebels, Schismatikes, excomunicated Persons, Irregular, no better then Soothsayers and Idolators, and as Ethnickes and Publicans»[55].

Ma, dall'altra parte, si rispondeva a dovere: «the drift of those proceedings was to make a Iesuite Superior over the secular Priests» e questo era giustificato dal fatto che «some of that Society have been the maisters or trainers up of the secular Priests beyond the seas» e del fatto la Compagnia aveva fatto dell'insegnamento la propria «profession». Eppure, si notava, chi dice che il loro stile sia davvero il migliore? Basta guardare ai problemi interni al Collegio di Roma per percepire le tensioni che vi esistevano. E qui, i rilievi erano tutt'altro che peregrini e superficiali: non era successo qualcosa di simile anche a Milano tanto che «that mirror of piety and wisdome cardinal Borromeo Archbishop of Millan, … discharged them of the governement of his seminaries»[56]? I cattolici inglesi non erano poi così isolati, a quanto pare... E quanto a tutti i seminari fondati in territorio spagnolo, non sarebbe stato meglio che il denaro speso fosse stato «imployed in the reliefe of poore Catholikes as well of the Laitie, as the Clergie who lived in exile, either in Colleges»[57]?

Le conseguenze di tutto ciò? Molto gravi davvero: «Some are said to be excomunicated […]. Some will not heare their confessions. Some teach that it is excommunication to be present at their masse»[58]. E nessuno poneva mente, invece, a quanti di questi sacerdoti «hath bene suspended, bereaved of their faculties, yea interdicted […] How many have here upon bene disturbed out of their places of residence […] How many abandoned of their friends […]. How many have bene laid open most wicked detractions tongues […]. How many in danger to perish by famine having no other means to live then but the caritie of suche

---

[53] J. BENNET, *The hope of peace*, Imprinted at Franckford by the heires of D. Turner, 1601 (English Recusant Literature 1558-1640, vol. 82), p. 5.

[54] Ivi, pp. 9-10.

[55] Ivi, pp. 1-2.

[56] Ivi, p. 21.

[57] Ivi, pp. 21-22.

[58] Ivi, pp. 39-40.

as to whom they do minister the Sacrament?»[59]. «And for what», alla fine, si chiedeva lo scrivente? Solo per esser scavalcati, messi da parte, additati pubblicamente come traditori della propria vocazione?

Prendere posizione e dirimere le controversie non sarà affatto semplice, per Roma, senza un'autorità locale dal carisma riconosciuto. Eppure la scelta era in qualche modo obbligata: aspettare che il mutamento generazionale del clero inglese si compisse da solo era cosa che aspettava non solo Elisabetta con il suo *staff*, ma, alla fine, come si vede, anche il Papa e la Compagnia di Gesù.

E i laici? Quali strategie vengono messe in opera, quali argomenti e quali corde sono toccate in tale contesto? Occorre sottolineare che vengono seguite piste assai differenziate fra loro. Certamente, l'accusa, neppure tanto velata, avanzata dal clero locale secondo la quale i gesuiti intendevano riservarsi i contatti con la *upper class* non era del tutto gratuita[60]. Di Persons abbiamo infatti una *Confession of Faith addressed to the Magistrates of London*, mentre Campion fece circolare, senza firma, il *To the Right Honourable of Her Majestie's Privy Council* che mostrano quanto si contasse sui cripto cattolici ancora presenti a corte e soprattutto sui più influenti fra di loro. Secondo quello che veniva chiamato «our way of proceeding» (*noster modus procedendi*), Persons e Campion usarono tutta la propria intelligenza e cultura per "convincere" da una parte i cattolici inglesi a non abbandonare la propria fede, e dall'altra la regina a concedere loro un'adeguata tolleranza e libertà religiosa. Notissimo poi il *De Haeresi Disperata*, poi intitolato *Rationes Decem,* che Campion diede alle stampe nel 1581: rimaneggiamento del suo primo scritto, dedicato questa volta direttamente all'*élite* intellettuale inglese, e non a caso distribuito segretamente nella chiesa di Saint Mary di Oxford. Sviluppato in dieci punti, il testo difendeva con argomenti diversi – scritturali, storici, patristici – le buone ragioni cattoliche. Ad esso fu soprattutto legata la fama grandissima del suo autore, una fama pericolosa che lo portò come sappiamo alla morte.

Sarebbe però inesatto pensare che l'attività pubblicistica dei primi gesuiti fosse unicamente diretta ai ceti più elevati. In realtà, molte sono le corde toccate: nel 1580, Persons scrisse per esempio il *A brief discours contayning certayne reasons why catholiques refuse to go to Church*, e interessante è anche il suo

[59] Ivi, pp. 11-12.

[60] T.J. LAW, *An historical sketch of the conflicts between Jesuits and secular priests in the Reign of Queen Elisabeth,* London, Ed. D. Nut, 1889, p. XXI, e soprattutto W. WALSH, *The Jesuits in Great Britain, an historical inquiry about their political influence*, London, Routledge and Sons, 1903, p. 10, che tuttavia si mostra molto di parte.

The first booke of the Cristian exercise, appertaying to resolution, meglio noto come *The Cristian Directory*, una libera versione dell'*Essercitatio della vita christiana* del Loarte che ebbe un successo tanto grande da giustificare addirittura, nel 1584, una versione modificata in senso protestante. Né mancarono, fra le pubblicazioni edite sul continente e nella stessa Inghilterra, i martirologi, anche nella forma di calendari nei quali, mese per mese, giorno per giorno, venivano ricordati i martiri locali «of the Three Kingdomes»[61]: diffusi clandestinamente, fornivano esempi alti, e tenevano desta l'attenzione, anche se è stato giustamente notato che lo scopo dei gesuiti non era affatto quello di creare dei martiri quanto piuttosto dei solidi cattolici.

Ancora, molte sono le pubblicazioni che concernevano la messa cattolica e sovente portavano molteplici avvisi *To the Reader*: al lettore cattolico, a quello protestante, ma anche – e questo è davvero interessante – *To the Catholique like Protestants*, questi «half heretikes», o «demi-catholicks, or catholiques like protestantes, or externall protestantes, et internall catholikes», ai quali erano in verità dirette le considerazioni apparentemente rivolte ai riformati, considerazioni acute, volte soprattutto a sottolineare il discorso centrale della libertà dell'uomo. Come dire che non abbiamo libertà: «I may pray or not pray, give almes and not give almes, faste or not faste, say in my harte, o Lord I love Thee, and presently make a rath oath or offend God»[62].

È curioso: i protestanti «cease not to exclame against Catholikes, because they come not to churche, and accept their protestancy». E continuava sottolineando le incongruenze degli avversari: «Nowe you say that Catholick goe not to churche, ergo they may go if they will, ergo they have free will: for what else is free will, but power to doe well or evil?». E perché, poi, dovremmo avere una libertà piena «in civil actions» o anche nelle azioni più semplici e non nella fede? Così, si accetta semplicemente che «the civil magistrate in his lawe will say, if a man steale, he shall be hanged, if he defend his countrie, he shall be rewarded, if he committ treason, his treason shall be punished». E, d'altra parte,

---

[61] Per esempio, B. FOLEY, *Notes on some catholic martyrs in the County of Essex*, Brentwood Ursuline Covent, Essex Recusant Society, 1963, o ancora J. WILSON, *The English martyrologe conteyning a summary of the lives of the glorious and renowned Saintes of the Tree Kingdomes... is annexed in the end a catalogne of the, who have suffered death in England for defence of the Catholicke cause, since King Henry the VIII*, 1608 (Elisabethan Literature ed. by D.M. ROGERS, vol. 232, London, The Scolar Press, 1975) che riporta alla fine un elenco di ben 470 nomi di donne e uomini suddivisi nei mesi dell'anno a seconda della data di morte.

[62] T. WRIGHT, *The disposition or garnischemente of the soule, to the Protestant Reader*, 1596 (English Catholic Litterature 1558-1640, vol. 36, London, Scholar Press, 1970).

«when a man taketh a iournay», può ben decidere «if he may goe by water or by land, on foothe, or on horse back, with company or alone». Nella religione, invece, tutta questa libertà cessa improvvisamente, anche se, nelle Scritture, infiniti sono gli esempi nei quali il Signore ci chiede la coerenza e l'uso corretto della nostra libertà.

Quanti, tuttavia, erano in grado di leggere questi testi? E, proprio per questo, si pensò molto presto, come abbiamo visto ben prima dell'arrivo dei *Seminary priests* e dei gesuiti, alla diffusione di un catechismo *ad hoc* per le comunità clandestine, quello appunto di Vaux.

Si tratta di *A Cathechism or Christian Doctrine, necessary for Children and Ignorant People*[63], cui era aggiunta una *Instruction concerning laudable Ceremonies of the Catholik Church*, che, come si sottolineava, era perfettamente in accordo «to the use of the Roman Ritual lately set forth by Paul the Fifth». È questo un testo particolare fra i tanti catechismi cinquecenteschi, che permette di entrare in modo particolarmente interessante *dentro* l'uso che ne veniva fatto ed è perciò capace di diventare in qualche modo specchio efficace della situazione delle comunità cattoliche inglesi. Innanzitutto, esso segue dichiaratamente il modello allora prevalente che era quello dialogico fra un *master* e uno *scholar*. Tuttavia, rispetto ai catechismi cattolici tradizionali di quel tempo, non inizia con le lettere dell'alfabeto: il suo uso, infatti, non era certamente quello delle scuole di dottrina cristiana cattoliche. Abbiamo dunque a che fare con un approccio sensibilmente diverso.

A chi era diretto, innanzitutto? Molto probabilmente, ai maestri cattolici: forse quei preti che come abbiamo visto sopravvissero a lungo anche nell'Inghilterra anglicana. Nella prefazione, troviamo infatti ricordato, all'interno della dedica al *Christian Reader*, che il V Concilio Lateranense – e dunque in un periodo significativamente antecedente la Riforma – prevedeva che i «schoolmasters are streighlty charged, upon sundays and Holidays, to instruct and teache their scholars Christian Doctrine appartaining to Religion and good manners…»[64], cosa che del resto accade «at Lovan, and other places in

[63] L. VAUX, *A Catechism or Christian Doctrine necessary for Children and Ignorant People, by Laurence Vaux, Bachelor of Divinity, whereunto is added an Instruction concerning laudable Ceremonies of the Catholic Church. The whole according the use of the Roman Ritual lately set forth by Paul the Fifth*, At Saint Omer, 1620.

[64] Ivi, p. 3.

Germany and Italy», ma non in Inghilterra, dove si lamenta «the lack of instruction of youth and the ignorance that was among the simple people»[65].

La struttura è la seguente. Si comincia dalla definizione del cristiano, anzi del *Christian Catholick*, appartenente dunque alla *vera* chiesa, non alle «other sects, false Religions, and Heresies, which have risen from time to time, to be pernicious, hurtfull, and damnable»[66]. Il buon cattolico mette sopra ogni cosa fede speranza e carità, crede nei sacramenti e nella «Holy Scripture, – ma, si sottolineava immediatamente – together with traditions unwritten» alle quali, si notava, «we are bound firmly to believe»[67].

Come sempre, la fede dà il destro di entrare nella definizione e quindi anche nella spiegazione dettagliata degli articoli del *Credo*. L'autore ne approfitta per ribadire molti punti della dottrina tradizionale della chiesa cattolica: lo Spirito Santo è quello che «teacheth the Catholick Church all truth»[68]; la chiesa è «a visibile company of People, first gathered together of Christ and his Disciples, continued unto this Day in a perpetual succession in one Apostolick Faith, living under Christ the Head, and in Earth, under his Vicar, Pastor and Chief Bishop»[69]. Si rimarca, non a caso, che essa è una e non divisa in molteplici sette, come quelle protestanti; è santa per i meriti di Cristo, ma anche per il sangue di tanti "blessed martyrs"; è cattolica perché universale; apostolica perché "founded upon the Apostles" – e qui di nuovo si tocca la ininterrotta successione romana –. Ancora, la comunione dei santi fornisce la possibilità di parlare dell'efficacia del legame reciproco nella preghiera fra vivi e morti – e di alludere, fra l'altro, al Purgatorio[70] –, ma anche di ribadire chi ne era escluso:

> The Jews, and the Infidels and they who by Apostasy forsake their Faith. Hereticks also, which althought they be Christened, yet obstinately defend their error against the Catholick Faith. Moreover Schismaticks which separate themselves from Peace and Catholick Unity.

Anche questi sono scomunicati, «escluded from the Communion of Saints, the participation of the Sacraments, and from suffrages of the Church» abbandonati «in bondage of the Devil»[71].

[65] Ivi, p. 4.
[66] Ivi, p. 12.
[67] Ivi, p. 13.
[68] Ivi, p. 20.
[69] Ivi, pp. 23-24.
[70] Ivi, p. 28.
[71] Ivi, p. 32.

Segue la speranza, e con essa la spiegazione del *Padre nostro* – e qui il solo rilievo polemico concerne il «pane quotidiano», che non può essere soltanto materiale, ma anche cibo per l'anima, «word of God, and sacraments of the Catholicke»[72], e l'*Avemaria*.

Il terzo capitolo riguarda la carità e quindi i comandamenti che costituiscono forse il commento più corposo e interessante. Più che sulla dottrina, è sulla vita che le differenze fra le due confessioni sembrano avere peso, e questo rilievo è di fatto anti nicodemita in se stesso È stigmatizzato, infatti, e duramente, il comportamento di chi «will not confess the Catholicke Faith with their mouth, although they believe it in their hearts: for a Christian Man ought to be of such constancy, that he should rather suffer his life to be taken from him then his Faith»[73].

E allora, non è privo di senso fare qualche sottolineatura. Andare contro il primo comandamento vuol dire anche negare l'Eucaristia, o il Purgatorio, o gli altri sacramenti tradizionali; oppure, non rispettare «God and his Saints, or their Relickes and Images»[74]. Di più, vuol dire – e qui la polemica diventa diretta – contare troppo «of Gods Mercy» e aspettare il suo perdono «without Penance, and Everlasting Life without good works»[75]. Soprattutto però, e questo e l'atteggiamento più grave, non mette Dio al primo posto, chi, «for fear of Princes, Lords, magistrates, or masters, fear more the displeasure of any man, than they do of God»[76].

Santificare il sabato – cioè per i cristiani la domenica – consente quindi di ribadire il tradizionale riposo festivo, mentre al quarto comandamento si sottolinea che il rispetto è dovuto non solo a padre e madre, ma ad ogni autorità. Realmente, però, vengono menzionati: «Prelates, Bishops, Ghostly Fathers, and other spiritual Rules and Governors in Christ Church»[77] e questo «for the health of our souls»[78]. Come si vede, le autorità civili sono semplicemente, ma significativamente, omesse dall'elenco.

Quanti sono poi i modi per togliere la vita? Molti davvero: dalle «women» che dopo la nascita cercano di uccidere i loro piccoli «by medicine, as by herbs, drinks, or by any other means», a quelli che «kill the children in his mother

[72] Ivi, p. 39.
[73] Ivi, p. 62.
[74] Ivi, p. 64.
[75] Ivi, p. 66.
[76] Ivi, p. 70.
[77] Ivi, p. 86.
[78] Ivi, p. 88.

womb by strokes or by other means»[79], alle streghe malefiche. Tuttavia, in questa stessa categoria sono comprese anche le autorità che ingiustamente «put innocents to Death... for confessing Christ, and the Catholick Faith»[80], chi denuncia ingiustamente degli innocenti, e pure chi «kill the souls of the People with Heresie, wicked Doctrines» e in tal modo «corrupt the Youth»[81].

La falsa denuncia è poi naturalmente ripresa anche nel commento all'ottavo comandamento. Gli altri comandamenti vengono spiegati in modo tradizionale e tuttavia in maniera tanto estesa da far escludere che destinatari possano esser altri che degli adulti, come del resto appare sensato nelle condizioni di queste comunità dove era la famiglia – e i laici, nella sostanza – a fare da vero perno alla chiesa. È infatti apparso molto chiaramente che gli aspetti sui quali ci si sofferma sono tipicamente quelli 'caldi' nella situazione inglese. Questa sensazione continua ed anzi si precisa meglio nell'ultima parte del testo – che riguarda i diversi riti cattolici: uso dell'acqua santa, delle candele, delle processioni, delle immagini, delle campane...[82] – e, soprattutto, nella lunga digressione sui sacramenti cattolici: sette, come «expressed in the Scripture» e come sempre sono stati «kept in the Catholik Church and used by Tradition from the Apostles, from hand to hand, till these our days»[83].

Particolarmente interessanti i rilievi fatti per il battesimo, sacramento cruciale, come vedremo meglio in seguito, perché strettamente obbligatorio in una chiesa di stato. E qui riusciamo a toccare con mano alcune priorità delle comunità cattoliche clandestine. La prima preoccupazione riguarda la spiegazione del rito in sé e delle differenze con quello anglicano –nella fattispecie, la mancanza della preghiera di esorcismo – che poneva molti problemi: il battesimo anglicano era valido o no? E, di conserva, occorreva ripetere il rito? In questo caso, più volte si sottolinea con forza che il sacramento è valido *comunque*, anche se è lecito – e forse opportuno – ripetere l'esorcismo. Tuttavia, ben chiaro doveva essere il fatto che «baptism cannot be itereted»[84]: e qui sentiamo tutto il peso della contestazione anabattista che aveva ottenuto di far compattare le altre chiese cristiane su un punto delicatissimo. Ancora più lungamente ci si diffonde sulla eventualità che ad amministrarlo sia un laico: e si chiarisce che spetta di fatto al prete, o in sua mancanza ad un diacono: soltanto in caso di vero pericolo

[79] Ivi, p. 92.
[80] Ivi, pp. 92-93.
[81] Ivi, pp. 94-95.
[82] Ivi, pp. 244-245.
[83] Ivi, p. 135.
[84] Ivi, p. 140.

ci si rivolgerà anche a un laico, una donna, e persino ad un "eretico"[85]. Unicamente in questa eventualità si può quindi battezzare un congiunto, o addirittura è consentito che lo faccia la levatrice: ma, appunto, solo in caso di reale ed estrema necessità.

Eppure, era probabilmente proprio questo che succedeva, se Vaux si sentiva nella necessità di scendere nei particolari. Si rileva così che non si può battezzare un morto: occorre che il bimbo sia nato (la testa almeno deve esser esterna al corpo della madre) e si deve percepirne chiaramente la vitalità. Si possono battezzare gli esposti, ma soltanto se si è certi che il battesimo non sia già stato somministrato in precedenza. E si danno anche direttive sul comportamento da tenere davanti ad esseri "mostruosi" e pure davanti a siamesi[86].

La volontà di entrare nei dettagli dice che, probabilmente, come del resto avveniva per la maggior parte dei catechismi del tempo compresi quelli riformati, il testo era stato anche pensato come "aggiornamento" del clero più vecchio: un'impressione confermata dal suo prosieguo. Così il sacramento della penitenza contiene anche l'elenco dei casi riservati al vescovo, ma sottolinea soprattutto l'inderogabilità del segreto del confessionale, un problema evidentemente centrale dove le denunce erano frequenti. Quello dell'eucaristia, oltre alla spiegazione teologica della transustanziazione e ai rilievi pastorali sulle modalità per bene riceverla e dare frutto, prevedeva anche i casi particolari del comportamento da tenere verso i «secret sinners»: anche le disposizioni sulla comunione portata come viatico ai malati paiono adatte molto più a sacerdoti che a laici. Lo stesso possiamo dire per l'estrema unzione, mentre il sacramento del matrimonio chiarifica l'ottica tridentina basata sul consenso reciproco più che sul contratto prematrimoniale o sull'appartenenza fisica, tanto che si notava con decisione che i nubendi «without consent of heart, they be not man and wife bifore God»: anzi, la «carnal copulation» senza consenso del cuore produrrà, lo si dice in termini crudi, soltanto «fornication»[87].

Il catechismo di Vaux, dunque, assume una sua interessantissima specificità: è certamente un testo di battaglia, ma, diversamente dai coevi catechismi francesi del periodo ugonotto – come quello di Auger –, non cerca la rissa. Similmente a quello di Canisio, si rivolge in realtà soltanto ai cattolici: e tuttavia, mentre Canisio aveva presente una struttura ecclesiastica ancora esistente e che

[85] Ivi, p. 139.
[86] Ivi, pp. 160-165.
[87] Ivi, p. 232.

poteva fare da perno al suo discorso – il suo testo abbonda di citazioni scritturali soprattutto sui punti caldi della contestazione dei riformati pur senza entrare in polemica direttamente con loro ed è diretto ai preti cattolici per il loro aggiornamento nella sua versione più ampia, e ai giovani da educare in quella più succinta –, il lavoro di Vaux non mette mai direttamente l'accento sulla dottrina, ma piuttosto sui risvolti pratici ed etici del comportamento: sembra rivolgersi quindi soprattutto ai laici restati fedeli alla chiesa di Roma, e molto più ancora ai dubbiosi, ai mezzi protestanti, ai cattolici tiepidi, ai nicodemiti che giocavano sulla doppiezza della condotta per coniugare fede romana e fedeltà anglicana. Comunque, si rivolge a adulti: laici ma anche ecclesiastici, dispersi nella difficile situazione che abbiamo visto.

Resta da fare un rilievo particolarmente interessante per quanto concerne la famiglia. È stato ben sottolineato[88] l'enorme spazio che le donne svolsero in questo contesto. Per lungo tempo, infatti, la richiesta di conformarsi era fatta solo al capofamiglia: di conseguenza, era piuttosto normale che, almeno per un certo periodo, fossero gli uomini a conformarsi, mentre le donne – insieme ai membri più giovani della famiglia – restavano nella sostanza libere di professare la propria religione. Questo soprattutto all'inizio: i *Recusant Rolls* del 1592 registrano per esempio una quasi maggioranza di donne, giovani e vecchie, vedove, sposate e non fra gli accusati[89]. Troviamo comunque un riscontro oggettivo a quest'aspetto nel fatto che i testi esaminati, compresi come ora diremo quelli che riportano la casistica riferita alle comunità inglesi, sembra prendere in considerazione unicamente gli uomini: tutta la preoccupazione è unicamente rivolta al loro atteggiamento. È singolare che alle donne non si facesse cenno, neppure a livello della istruzione religiosa dei figli: forse però quest'atteggiamento era in qualche modo voluto ed erano davvero gli uomini a dover esser richiamati, giacché erano loro gli "incerti". Quanto ai ragazzi, si stabilì poi il limite dei sedici anni per conformarsi.

E proprio la casistica, e precisamente la sessantina di casi sottoposti ad Allen e Persons probabilmente fra l'80 e l'85, che costituiscono le R*esolutiones quorundam Casum Nationis Anglicanae*[90] proveniente da Douai e da Reims[91], ci

[88] Cfr. D.H AVELING, *The marriages of Catholic Recusants 1559-1642*, «The Journal of Ecclesiastical History», 14, 1963, pp. 68-77; D. WILLEN, *Women and Religion in Early Modern Europe*, in *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe*, a cura di S. Marshall, Bloomington, XXXX, 1989, pp 140-165.

[89] Cfr., per esempio, *Worcestershire Recusant*, cit., 1963 e 1965.

[90] *Elisabethan Casuistry*, edited by P.J. Holmes, Norfolk, Catholic Record Society, 1981.

consentirà di toccare con mano dal vivo molti degli aspetti più problematici – e concreti – della vita quotidiana di queste comunità. Le interrogazioni vengono normalmente da preti – *Seminary priests* e gesuiti presumibilmente –, tuttavia in qualche caso[92] sono direttamente avanzate da fedeli laici. Le problematiche toccate si possono equamente dividere fra problemi concernenti il clero – riguardanti vita liturgica e amministrazione dei sacramenti –, e difficoltà incontrate dai laici: donne, uomini, bambini.

Incominciamo dai primi. Una buona parte delle domande concerne e rimanda alle difficili condizioni personali – ben reali dunque! – di questi preti che agivano in una situazione di grande solitudine e in mezzo a difficoltà e pericoli molto pesanti. Può un prete inviato in missione in Inghilterra mutare nome, smettere la talare: in pratica mentire su di sé? Certamente sì, se la motivazione è il pericolo di vita[93]. In un gruppo di sette quesiti, concernenti proprio il caso di preti inviati in missione, si arriva ad affermare che si può ritenere che non sia un «great sin» assistere a capo scoperto al rendimento di grazie al tavolo di 'eretici' (purché però si dica «his own blessing secretly»[94]), mangiare carne nei giorni proibiti, tacere davanti a «horrible lies and blasphemies against God, the Saints, the Church, anche most of all against the Pope»[95], recitare infine preghiere e salmi, o addirittura, se costretti, accompagnare i compagni di viaggio in chiesa[96].

È consentito portare con sé oggetti sacri anche se pericolosi? Sì, ma facendo attenzione a non distribuirli a chi potrebbe «abuse them»[97]. E cosa fare – si chiede ripetutamente – dell'obbligo quotidiano di celebrare la messa e di recitare il breviario? Anche questi obblighi sono sospesi nella necessità[98]. Ancora più delicato il quesito, reiterato perché evidentemente molto concreto, sul comportamento da tenersi da parte del prete che si trovi in stato di peccato mortale e che, dovendo celebrare, non possa confessarsi perché privo di un confratello? Se la mancata celebrazione costituisce motivo di scandalo, meglio celebrare affidandosi ad un atto di contrizione[99], il che vale del resto per ogni cattolico: «It

[91] Una copia è però conservata anche nel Collegio Inglese di Roma.
[92] Ed esattamente 28 (cfr. da p. 99).
[93] Ivi, pp. 63-66, 77.
[94] Ivi, p. 69.
[95] Ivi, pp. 72-73.
[96] Ivi, pp. 74-77.
[97] Ivi, p. 92.
[98] Ivi, pp. 66, 69.
[99] Ivi, pp. 19, 78-80.

is lawfull for Catholics to celebrate mass, or comunicate, if they are contrite and if they cannot omit doing so without giving scandal [...], otherwise it is not lawfull unless confession has previously been made»[100]. Come si vede, in un certo senso Allen e Persons applicavano qui proprio le deroghe che la Compagnia aveva loro concesse.

Un altro gruppo verte poi sugli aspetti liturgici di una chiesa ormai priva di strutture: è consentito celebrare senza paramenti? E senza il manuale romano, dato che esso nella realtà non è disponibile? È permesso allora usare i manuali antichi, per la messa ma anche per la recita delle ore? E che calici usare – Trento obbligava all'uso di calici d'argento –? Ancora: come custodire l'eucaristia? E dove, materialmente, poter dire messa? È consentito, per esempio – ed è questo un quesito frequente –, celebrare su altari portatili e quindi anche senza reliquie? Interessante è anche la richiesta, pure rinnovata, sulla liceità di una celebrazione priva di "assistenza", e che rimanda in modo significativo all'abitudine, ormai consolidata, ad una liturgia in volgare. Cosa fare, poi, dell'acqua consacrata usata per i battesimi? E la recita delle litanie è da considerarsi obbligatoria? È permesso, infine, concedere deroghe per il magro e il digiuno?

A questo lotto di domande si risponde con molta libertà: in caso di necessità si può certo celebrare anche senza paramenti, anche se una stola almeno sarebbe opportuna[101]. Inutile, invece, arrovellarsi su litanie, reliquie, altari e persino digiuni: lo stato di necessità e la povertà consentono tutto ciò, quando ve ne siano buone ragioni, a ogni prete operante sul territorio del regno, perché in Inghilterra ognuno di questi è «the parish priest of his spiritual children»[102]: parroco di una parrocchia virtuale. È certo meglio avere messali romani e sarà bene procurarsene per il futuro, intanto però è consentito usare i vecchi, anche perché si ritiene «not lawfull to go against custom»[103]; tuttavia, si contempla anche il caso di preti privi di qualunque manuale: e a malincuore si riconosce che qualcuno potrebbe semplicemente sapere a memoria il canone liturgico. È poi inutile prescrivere calici preziosi «especially in England at present in cases of great necessity»[104]. Si celebrerà anche senza nessun assistente: è da sperare infatti che qualcuno dei presenti sia ben in grado di rispondere in latino almeno un

[100] Ivi, p. 80.
[101] Ivi, p. 87.
[102] Ivi, pp. 37-38.
[103] Ivi, p. 17.
[104] Ivi, p. 21.

amen[105]! Quanto alla materia usata per i sacramenti, ci si arrangerà al meglio. L'acqua dei battesimi non andrà riusata in modo profano: meglio dunque versarla. Per l'eucaristia, infine, «in England at the moment» sarà concesso ai preti di conservare «the Blessed Sacrament in his bedroom or in some other secret place, or even to carry it into remote areas» a patto che sia veramente necessario – per esempio per portarla ad anziani o malati –: tuttavia ogni cosa «must be done with great care»[106].

Un altro aspetto molto presente concerne poi il retaggio, assai problematico, del passato: sarà valido, per esempio, il battesimo amministrato in epoca edoardiana? Se non vi è certezza che il sacerdote fosse legittimo, meglio ripetere la formula dicendo: «If you are not baptized, I baptize you»[107], ma questo sarà consentito soltanto per gli infanti, perché agli adulti potrebbe dare scandalo l'idea «that the former baptism was not valid»[108]: e dietro stava sempre lo spinosissimo contenzioso sollevato dall'anabattismo.

Cosa fare, si chiede numerose volte, dei vecchi paramenti, degli altari e degli oggetti liturgici delle chiese sconsacrate che probabilmente circolavano alla grande? La consacrazione è indelebile, perciò non è consentito farne un uso corrente e profano: piuttosto, meglio distruggere gli oggetti in questione bruciandoli[109]. E come comportarsi con le chiese dei conventi chiusi? In genere, sono state date alle fiamme, quindi non dovrebbe esserci il problema[110]. E chi è stato ordinato al tempo di Enrico VIII è da considerarsi irregolare? No, si risponde, perché i vescovi allora erano cattolici e perché al tempo di Maria «the whole Kingdom was solemny reconciled to the Church» e quindi tutti i preti «would have had their ordinations confirmed then»[111]: ecco toccata qui con mano l'importanza dell'opera di Pole.

Comunque, si afferma, Allen sarà in grado di sanare ogni irregolarità[112]. E, data la situazione, sarà lecito dare l'eucaristia anche ai cattolici privi di confer-

---

[105] Ivi, pp. 83-84.
[106] Ivi, p. 92.
[107] Ivi, p. 16. Il problema, dal punto di vista cattolico, stava tutto nel fatto che la formula usata dalla chiesa anglicana era priva dell'esorcismo contenuto in quella cattolica.
[108] Ivi. p. 90.
[109] Ivi, pp. 18-19.
[110] Ivi, p. 27.
[111] *Ibid.*
[112] Ivi, pp. 18, 27-28.

mazione? Certamente, se la cosa è da imputarsi «to the lack of bishops»[113]. Ancora troviamo quesiti posti circa l'amministrazione di altri sacramenti o di preghiere rituali: è, per esempio, consentito esorcizzare? Nella sostanza, si consiglia in questo caso di agire con la massima prudenza, «because it does not always have effect, for not even the Apostles themselves could cast out all devils»[114]. Ma la cosa più interessante è che, nei casi dubbi, il rimando viene fatto, ancora una volta, espressamente alla legislazione borromaica[115].

Tuttavia, il problema più grosso e il dato più interessante che emergono rimandano ai rapporti con gli "eretici" o piuttosto con quei "nicodemiti" che intendono mimetizzarsi e che occorre appunto combattere. Come considerarli? È lecito dare «blessed things» a cattolici non "riconciliati"? E sarà lecito ammetterli alla cena eucaristica, e anche pregare per loro, una volta morti? Torna nuovamente il problema di ammettere alla mensa eucaristica chi non ha ricevuto la confermazione.

Ma è soprattutto il sacramento della penitenza a monopolizzare l'attenzione. Nella confessione, come regolarsi, insomma? Che atteggiamento tenere, per esempio, verso quanti coinvolgono terze persone? E come comportarsi con chi palesemente nega il proprio peccato? Cosa chiedere poi, esattamente, a chi si riconcilia? E cosa fare di fronte a chi pratica un duplice culto, se la decisione di frequentare quello cattolico non è molto solida? Occorrerà chiedere un impegno formale, per esempio una sorta di giuramento, oppure no? E se chi si riconcilia è un prete, quando riammetterlo alla celebrazione eucaristica? Come regolarsi con i servi costretti al culto anglicano dai propri padroni? Si potrà, se richiesti, celebrare un matrimonio "misto"? E se solo una parte si riconcilia, che fare? E, comunque, per gestire una situazione così complessa, sarà consentito ai preti inglesi di conoscere e leggere i libri protestanti proibiti?

L'atteggiamento tenuto è certamente molto prammatico. Si risponde di sì all'ultima domanda, in pratica rovesciandola: se conoscere è utile, si può ben pensare che il legislatore, in questa situazione, avrebbe dato il suo consenso, giacché i permessi «are given to read prohibited books merely on the grounds of utility»[116]. Per il resto, ci vuole attenzione e cautela. E, tuttavia, l'obiettivo è sempre quello della riconciliazione: occorrerà dunque portare i soggetti alla

[113] Ivi, p. 22.
[114] Ivi, pp. 89-90.
[115] Ivi, p. 15.
[116] Ivi, pp. 50, 93.

contrizione[117], considerando che i «true Catholics who frequent the churches of heretics out of fear are not excommunicated». Infatti, «excommunicated who partecipate in religious services with Catholics sin, but the Catholics with whom they partecipate do not sin»[118]. Quindi, nella sostanza, essi saranno ammessi senza troppi problemi alla celebrazione liturgica[119].

Nella confessione, sarà poi opportuno esser cauti, ma nel contempo anche severi: occorrerà indagare sulle reali intenzioni del penitente, sia pur con delicatezza[120] e sempre ricordando che l'obbligo del segreto è il più sacro esistente[121]. Ad ogni modo, sarà necessario ottenere un impegno formale[122]; in caso contrario, si potrà essere ammessi «to the confession, but not to absolution»[123]. E, sicuramente, si potrà pregare anche per chi non si è formalmente riconciliato prima del decesso, a meno che non ci si sia macchiati dell'uccisione di un prete[124]. Per quanto poi concerne un prete eventualmente riconciliato, nulla gli impedisce di celebrare immediatamente dopo la riconciliazione, tranne l'opportunità – la «reverence» – che suggerisce il rispetto di un tempo di attesa[125]. I matrimoni misti sono ovviamente vietati; sicché in questi casi la presenza del prete non è consentita; però a quelli celebrati secondo il rito anglicano non farà male «the blessing of a Catholic priest»[126]. Con i servi, invece, occorre esser tolleranti[127].

Diversi e ugualmente interessanti i problemi che concernono i laici. Possiamo raggrupparli per argomenti omogenei. E innanzitutto, naturalmente, la famiglia. Anche in questo caso, e come già abbiamo sottolineato, non si parla mai di donne, se non di vedove, alle quali è consentito, si sostiene, di usare il patrimonio dei mariti, evidentemente anglicani, a vantaggio della comunità cattolica[128].

Si parla invece, e molto, di figli: a partire dal battesimo, naturalmente. Si prevede, come al solito, che un padre possa essere timoroso di esporsi: tuttavia,

---

[117] Ivi, p. 17.
[118] Ivi, p. 20.
[119] Ivi, pp. 84-85.
[120] Ivi, p. 36.
[121] Ivi, p. 37.
[122] Ivi, p. 94.
[123] Ivi, pp. 37 e 94-95.
[124] Ivi, p. 20.
[125] Ivi, pp. 88-89.
[126] Ivi, p. 91.
[127] Ivi, pp. 94-95.
[128] Ivi, p. 29.

si ritiene assolutamente indispensabile che presenzi alla cerimonia cattolica. Inutile pensare alla scappatoia della levatrice: questa potrà battezzare solo «in cases of necessity, that is at the moment of Death»[129]. I quesiti posti alludono molto chiaramente, comunque, al fatto che si tendeva a portare il neonato alla chiesa anglicana: meglio, allora, far battezzare in casa, magari da un laico[130]. In ogni caso, si ribadisce che il battesimo sarà «valid as if the child were baptized by a Catholic». Al contrario si sottolinea che non è fatto obbligo al cattolico di battezzare il neonato dei vicini in pericolo di morte[131]. Sinché, poi, il figlio sarà piccolo, il padre ne sarà responsabile; alla maggiore età, potrà lasciarlo libero di frequentare il culto anglicano, se così desidera[132]; e tuttavia, in un altro caso si sosterrà che in tal caso sarà addirittura lecito diseredarlo[133]. Sarà invece un «mortal sin» predisporre per i figli matrimoni con "eretici"[134].

Insieme ai figli, sarà carico del capofamiglia occuparsi anche dei domestici. Il padrone li porterà dunque alla messa cattolica, sorveglierà attentamente riposi e digiuni, essendo tenuto a fare «his utmost to force all his children and servants to keep the fasts of the Churche according to the customs of his particular area»[135], ma anche tenendo presente contemporaneamente le prescrizioni tridentine[136].

Due domande riguardano, per tutti, l'obbligo domenicale. Quanto lontano occorre andare per ascoltare la messa cattolica: in altre parole, quando si è giustificati per non andarci? Non esiste una regola, si risponde; tuttavia, «Catholics should be encouraged to be diligent and to suffer some personal inconvenient», anche per non offrire il destro alle critiche degli "eretici": la clandestinità non doveva essere poi essere così stretta[137]! Si specifica poi che non era permesso usare domestici protestanti[138]. Al contrario, si prende in esame il caso nel quale vi siano mogli, figli o domestici cattolici costretti dal loro ruolo «to serve their husbands, fathers, or masters»: in questa situazione si considera evidentemente soprattutto la situazione dei sottoposti («who do this because their subjection to

[129] Ivi, p. 35.
[130] Ivi, p. 99.
[131] Ivi, p. 15.
[132] Ivi, p. 22.
[133] Ivi, p. 105.
[134] Ivi, pp. 30-31, 108.
[135] Ivi, p. 105.
[136] Ivi, p. 60.
[137] Ivi, p. 108.
[138] Ivi, p. 104.

their superiors») che non sono da ritenersi colpevoli, anche se «it would be much better they refused to do this sort of service» (cioè «prepare meat for them on fast days», oppure «buy heretical books for them»)[139].

Ancora, qualche domanda concerne problemi di tipo matrimoniale: sarà da ritenersi valido un matrimonio celebrato con rito anglicano, se poi i due sposi si riconciliano? In questo caso, la risposta è positiva, perché quello che vale è il consenso, e ministri del sacramento sono comunque gli sposi stessi. Si sottolinea poi che, date le difficili condizioni delle loro comunità, Pio V ha ritenuto opportuno semplificare l'amministrazione del sacramento, concedendo ai fedeli inglesi di poter contrarre matrimonio alla sola presenza di un prete e di due testimoni[140]. E qui un'altra usanza fa capolino fra le righe: la tentazione di reiterare i sacramenti più compromettenti, perché in qualche modo "pubblici". Non è assolutamente consentito passare attraverso un doppio matrimonio, evidentemente ritenuto la sola "scappatoia" sicura per non compromettersi troppo, così come non è lecito, anche se piacerebbe, un doppio battesimo! L'argomentazione svolta indica molto chiaramente quale fosse il problema: senza il crisma del sacramento della chiesa ufficiale, si poneva l'ostacolo della legittimità civile di convivenze e paternità dei cattolici praticanti: «The reason for the doubt is that unless they do this, they will be helded to be fornicators». Non solo, anche i loro figli rischiavano di essere considerati «illegitimate».

D'altra parte, si ribadiva con determinazione che per nessuna ragione un cattolico poteva ricevere un sacramento da un ministro eretico «even if they suffer great damage to their property or reputation by not doing so». Basterà allora procurarsi dei testimoni che confermino l'avvenuto matrimonio e cercare di ottenere una licenza per sposarsi «without solemnity»[141]. Si ripete ancora il divieto assoluto ai matrimoni misti, mentre per quelli contratti entro gradi ritenuti proibiti occorreva – lo si sottolineava – una dispensa e in più la reiterazione delle nozze –se queste erano avvenute in una chiesa, non era tuttavia ritenuta necessaria la presenza di ulteriori testimoni[142]. Per ogni deroga, la decisione era lasciata comunque alla responsabilità personale di Allen [143].

[139] Ivi, p. 119.
[140] Ivi, pp. 28-29.
[141] Ivi, p. 118.
[142] Ivi, p. 31.
[143] Ivi, pp. 31-32.

Un altro nucleo di quesiti riguardano, ancora, i rapporti sociali e dunque gli amici, i vicini, i superiori protestanti. È consentito invitare a casa propria chi combatte i cattolici? Non c'è l'obbligo di tagliare necessariamente i ponti, tuttavia non è ritenuta cosa opportuna[144]. Come comportarsi, poi, a casa di riformati, quando si è invitati ad una pubblica preghiera? Anche in questo caso, si può partecipare, ma senza dare scandalo[145]. Parecchie norme riguardano ancora il digiuno, cui tutti sono tenuti, tanto che se ne fornisce anche un elenco dettagliato.

Come sempre però si prevede una deroga nei casi di grave pericolo personale. Molte di queste hanno comunque a che fare con occasioni conviviali: è concesso partecipare alla preghiera di ringraziamento al pasto? Certamente, perché si tratta di una preghiera di generica lode[146]. E se, sempre a tavola, un "eretico" si mettesse a bestemmiare? Se rispondere non serve, e se non c'è scandalo, non c'è obbligo di risposta, a meno che non si sappia pubblicamente che l'interlocutore è cattolico, e che si tratti di «a learned man, or a priest; for then it seems probabile that he is bound te reply». Ad ogni buon conto, in un caso come questo, si dovrebbe «at least leave the table»[147].

Nella sostanza, sarebbe meglio non avere rapporti stretti con eretici; tuttavia, «when such people cannot be rejected without danger or without causing great harm» non sarà peccato farlo, «especially if one does not praise or encourage their sins and does not cooperate in any way with them»[148]. Altrove si preciserà meglio: se l'eretico è «familiar friend» oppure un sottoposto, meglio sarà rifiutare ospitalità e contatti; «if however the heretic is more powerfull» la cosa cambia, specie se c'è pericolo di ritorsioni[149].

Come si vede, da queste righe emergono chiaramente tutte le difficoltà della vita concreta delle comunità cattoliche del tempo, in bilico, lo abbiamo visto, fra una testimonianza rischiosa – per la propria vita e per le proprie sostanze – e un conformismo capace di attirare proprio perché, in fondo, poco esigente. In alcuni casi, tuttavia, affiorano problemi scottanti, quali quelli che concernono non soltanto la sfera puramente privata, e neppure quella delle amicizie e delle conoscenze, ma quella pubblica e cruciale dei rapporti di lavoro. Per alcune categorie di occupazioni compaiono infatti richieste di chiarimenti e dubbi, a

[144] Ivi, p. 56.
[145] Ivi, p. 38.
[146] Ivi, p. 48.
[147] Ivi, p. 57.
[148] Ivi, p. 100.
[149] Ivi, p. 106.

fronte dei quali vengono fatte precisazioni specifiche e molto interessanti. Abbiamo già incontrato il problema, di non piccolo rilievo, della difficile coerenza di comportamento dei domestici cattolici al servizio di famiglie protestanti. Un problema che si incontra spesso e che sembra indicare la persistenza di tendenze cattoliche in questo ceto sociale. Nella sostanza, il tentativo è quello di non usare un metro troppo severo nei confronti di uomini e donne dalle modeste condizioni sociali. Anche in questo caso, tuttavia, occorre circostanziare i fatti. Dunque, alla domanda: «What about servants who accompany their masters to church?» si risponde che non sarà da considerare peccato mortale, a patto però che non ci sia scandalo. Certamente, non si può negare che «it would be however more satisfactory if they looked for other masters, or if they entirely refused to perform that sort of service»[150].

Un altro quesito spinoso riguarda la liceità di mantenere, per i cattolici, degli uffici e delle posizioni sociali di rilievo. Il problema è sicuramente quello della visibilità; ma non solo. Non si trattava infatti unicamente del rispetto e dell'obbedienza dovuti ad una sovrana che era contemporaneamente capo dello stato e di una chiesa di stato. Si trattava, naturalmente *anche* di questo. Anzi, non pochi quesiti vertono proprio sul "servizio" alla regina, segno che comunque Elisabetta aveva ancora intorno a sé non pochi cattolici. È consentito, per esempio, accompagnarla alla sua cappella? Qui la risposta rovescia il problema: occorrerebbe, piuttosto, chiedere a gentiluomini e gentildonne come non si sentano moralmente a disagio in questa situazione di ambiguità! Non si obbliga a rinunciarvi, tuttavia l'indicazione data va certamente nella direzione di una più decisa coerenza: «it would be better if they openly implored the Queen to be excused such service on account of their consciences»[151]. Un altro problema sollevato evidentemente non tanto dall'ambiente della corte quanto da quello dei collaboratori più stretti della sovrana riguarda poi la stesura dei documenti ufficiali. È consentito, in questi casi, usare per Elisabetta il titolo di «Defender of the Faith»?[152] O anche, più semplicemente, quello di «Queen of England»?[153]: e la risposta è nella sostanza positiva; illecito sarà al contrario usare di questo appellativo personalmente.

Con questi quesiti, si tocca da vicino il punto più dolente, legati come sono alle famose *bloody questions*. Ed è anche qui che la casistica sembra dare il me-

---

[150] Ivi, pp. 50, 120.
[151] Ivi, pp. 51, 120-121.
[152] Ivi, p. 51.
[153] Ivi, p. 121.

glio di sé: «Is it lawful for Catholics to allow the title "Elisabeth, Queen of England, France and Ireland etc.", to be used in their legal documents, understanding by the last phrase (etc.) the ancien title of the Kings of England, although the heretics understand by "etc." the phrase added by Henry VIII, "the supreme head on earth of the Church of England"?». La risposta mira a togliere gli «scruples» al riguardo giacché la stessa identica frase veniva usata «before the heresy broke out in England» e perché, alla fine, essa non contiene nulla di veramente contrario alla fede: quello che importa è la materia intrinseca del contratto stipulato e anche se la sovrana non fosse «legitimate Queen of England» questo non sarebbe «a matter for private persons but for the commonwealth»[154].

Si ribadisce, infine, per gli aspetti più delicati del problema, che la bolla di Pio V non aveva affatto sollevato i cattolici inglesi dalla obbedienza alla regina, ancora necessaria «in all political matters [...] in the same ways as they did before». Tuttavia, si notava anche che tale sentimento di lealtà non poteva valere per tutto ciò che «involve the persecution of Catholics, at least to avoid worse evils befalling them»[155]. Enigmatico, ma inquietante, comunque, il rescritto di Allen e Persons: «it is lawful to do so, but there is a further comment on this case which must be given in secret»[156]. Il che ci riporta dritti alle premesse fatte inizialmente: la partita non si riteneva insomma del tutto chiusa.

Dato il contesto, si comprende bene come le eccezioni siano sollevate soprattutto per gli incarichi pubblicamente più esposti. «Can Catholics in England at present hold civil magistracies, for example can they be the Majors of towns, bailiffs, constable, or justices?» se ciò non comporta l'obbligo al «customary oath against the Pope»? Anche in questo caso, la possibilità dipendeva non solo dalla mancanza del giuramento, ma anche dal fatto di non essere «compelled to enforce iniquitous laws against Catholics»[157]: e qui non possiamo non pensare, per esempio, alle massicce epurazioni dei giudici di pace della fine degli anni '60.

Uguale discorso viene fatto riguardo alla magistratura: «May Catholic act as magistrates?». Certamente, se nulla viene fatto contro la fede. Tuttavia, dev'esser ben chiaro che «for Catholic judges to summon, examine, condemn or

[154] Ivi, pp. 121-122.
[155] Ivi, p. 121.
[156] *Ibid.*
[157] Ivi, p. 120.

imprison catholic priests or laymen is a most serious sin», tanto che chi condanna un sacerdote è per questo motivo automaticamente scomunicato[158].

Diverso, invece, il discorso che riguarda la professione militare. Può, ci si chiede, un cattolico insegnare le arti militari? E qui la risposta è invece affermativa: si tratta di un'occupazione in sè «lawfull». Si nota anzi che sarà molto utile «to teach [...] in which wars it is lawfull to fight and in which wars it is not lawfull to fight»[159]: e anche in questo caso, l'allusione potrebbe esser ritenuta quanto meno pericolosa.

Alcune domande sono poi in relazione agli effetti materiali della riforma anglicana. Come comportarsi riguardo alla richiesta, evidentemente avanzata dalle parrocchie, di partecipare alle spese di riparazione di chiese ex cattoliche, attualmente in uso ad anglicani? La risposta è positiva, perché gli edifici sono comunque ritenuti una proprietà cattolica[160]. Diverso il caso della volontà di continuare a sostenere economicamente i collegi inglesi. Questo quesito è molto interessante perché dice chiaramente che i cattolici inglesi non cessavano di ritenere come temporanea la presenza di una chiesa scismatica: la richiesta riguarda infatti la fondazione *ex novo* di collegi universitari nei quali «Catholic scholars» potrebbero «be educated [...] in the future by God's grace»[161]. E, in questo caso, la risposta è però di buon senso: «since it would be very difficult – indeed pratically impossibile – to avoid this happening [che fossero «at present heretics» a servirsene] in newly founded colleges, it seems dangerous to undertake such works at the moment». Molto meglio, piuttosto, spendere il proprio denaro «maintaining Catholic scholars across the sea instead»[162].

Ancora più numerose le domande che riguardano «questions concerning contracts of purchase, sale, leasehold and tenancy», spia sicura del fatto che non solo i riformati, ma anche numerosi cattolici avevano comperato terre appartenute ai vecchi monasteri[163]: e qui si concede la legittimità del possesso, auspicando addirittura che i beni possano essere retrocessi alla chiesa in un futuro che, come si vede, non si escludeva affatto in linea di principio. Un altro problema concerne poi i diritti di giuspatronato riguardanti chiese divenute ovvia-

[158] Ivi, pp. 50-51.
[159] Ivi, p. 56.
[160] Ivi, pp. 25,120.
[161] Ivi, pp. 118-119.
[162] Ivi, pp. 57-58, 118-119.
[163] Ivi, da pp. 42-44 a 114-117.

mente anglicane, e dunque la questione della scelta di un prete necessariamente non cattolico: il che rimane proibito.

L'interesse del quadro tracciato è quello di far emergere, seguendo percorsi diversi e tuttavia convergenti, la vita concreta e le difficoltà quotidiane delle comunità cattoliche inglesi in un periodo tormentato non soltanto a causa del giro di vite dato da Elisabetta e soprattutto dal suo Consiglio Privato, ma anche a causa della mancanza di un chiaro progetto cattolico e dei contrasti, che abbiamo visto molto duri, sull'effettiva gestione del cattolicesimo presente nel regno. Certamente, la persecuzione preoccupava: spaventavano i processi, le salatissime multe, l'esser additati a causa di una diversità guardata con sempre maggiore sospetto. È quanto mai sicuro che molti di questi cattolici non desideravano affatto di esser indicati come dei pericoli pubblici e aspiravano invece a mimetizzarsi, ad esser lasciati in pace, recandosi al culto anglicano per quanto richiesto – cos'è mai una messa al mese a fronte di una rovina economica? –, battezzando i figli nella chiesa di stato, sposandosi normalmente secondo il rito anglicano, continuando semplicemente la vita di tutti i giorni, nella professione che si esercitava da sempre, con le amicizie e le conoscenze che si erano precedentemente contratte, senza dover rompere una lealtà molto sentita come sudditi inglesi, e non disdegnando di approfittare di tutte le buone occasioni che la vita offriva, ivi compresa la vendita dei beni appartenuti agli ex conventi.

Il modello proposto fornisce al contrario una via diversa. L'ambiguità viene condannata senza mezzi termini: occorre accettare una diversità che non deve certo esser sbandierata, ma neppure camuffata. Esiste una coscienza che *si può* e quindi *si deve* invocare al cospetto della stessa regina; esiste un rispetto formale, "civile" nella sostanza, che è comunque necessario mantenere entro binari ben precisi; esiste la possibilità di convivere con gli "eretici", ma con dignità, rispondendo anche solo con il silenzio alle provocazioni, rifiutando di barattare la propria carriera con un giuramento, con un atto ingiusto, con una sentenza persecutoria.

Queste indicazioni pastorali non sono certamente quelle di un'educazione al martirio: e non si invoca neppure la necessità, o anche soltanto l'opportunità, della fuga. Al contrario, si sottolinea come si debba imparare a discernere i comportamenti corretti da quelli errati. Interessante è per esempio la necessità di spiegare con chiarezza la posizione degli *half-protestants*: chi è da considerarsi scomunicato, insomma? Ebbene, in senso stretto, scismatico è colui che si separa dalla chiesa di Cristo. Coloro che si limitano a non riconoscere nel papa il vi-

cario di Cristo «out of malice or passion» commettono uno «schism alone without heresy [...] unless their hearts are turned the Faith and against the unity of Catholic Church». Parteciperebbero al contrario «in heresy, and not merely in schism, which is itself a very serious sin» quelli che considerassero un'altra persona a capo della chiesa.

Almeno nella pastorale ordinaria, dunque, i maneggi politici, le trame diplomatiche, le manovre militari tese a riportare sul trono d'Inghilterra un sovrano cattolico restano lontanissime, appena accennate fra le righe: inquietanti quanto separate dalla vita quotidiana della gente comune. Occorre invece cominciare a fare chiarezza: la chiesa di stato può ben essere simile a quella cattolica, e tuttavia esse non sono affatto omologabili. Ed è ben vero che, data la situazione presente, i confessori hanno avuto molte facoltà per assolvere da ogni reato chi intende riconciliarsi. Tuttavia, non basta. Ci vuole invece una precisa educazione. Per i figli, per i domestici, per se stessi. E questo è soprattutto vero perché nessuna struttura ecclesiastica reale esiste più sul suolo inglese. Il regno è divenuto una terra di missione a tutti gli effetti, nella quale non ci sono chiese organizzate, non conventi, non beni ecclesiastici per il sostentamento dei pastori, non collegi per l'educazione dei figli.

Ciò che resta è soprattutto la famiglia, la chiesa domestica, le mogli, le madri, ma anche i padri, cui mettere in mano un catechismo semplice che spieghi l'antica fede, che la rinnovi alla maniera tridentina, che spinga ad avere coraggio, dato che l'eventualità di essere imprigionati non è affatto remota[164]. In tal modo, non solo sarà concesso leggere testi proibiti, ma anche possederli, sebbene «out of curiosity, nor in order to study them», solo quando si devono incontrare eretici «in order to satisfy curious people, or to refute his heretical arguments and [...] edify Catholics». Analogamente, il papa ha permesso «for Catholics in England to read books of controversy written in the Low Countries by those in exile there for the sake of the Catholic Faith»[165]: tutte concessioni del tutto peculiari.

Lo studio dei casi consente dunque di dare uno spessore vissuto alle indicazioni pastorali contenute nel catechismo di Vaux e negli scritti provenienti da

[164] Alcuni quesiti riguardano infatti, anche per i laici, la prigionia, la liceità di mentire, di corrompere con denaro le guardie per fuggire... (ivi, pp. 123-125).
[165] Ivi, pp. 49-50.

Lovanio, non a caso appositamente citati come elementi irrinunciabili di una pastorale tesa innanzitutto alla educazione e alla motivazione dei fedeli.

Difficile – e scorretto – è fare la storia con i “se”: capire cosa sarebbe stato delle comunità cattoliche inglesi *senza* questo apporto e questo sostegno pastorale venuto dal di fuori è nella sostanza impossibile e anche inutile. Tuttavia, mi pare che le fonti usate bene integrino il quadro iniziale, gli diano vita, traccino un *identikit* specifico del cattolico inglese, della sua volontà di conservare la propria fede senza dimenticare la lealtà dovuta all’istituzione monarchica, tutti elementi con i quali la chiesa di Roma non poté non fare i conti. Il che bene spiega, credo, la sua sopravvivenza nel regno, a dispetto delle persecuzioni interne come di quei complotti esterni che tanto negativamente peseranno, nella storia dell’Inghilterra, sull’immagine del cattolicesimo stesso[166].

CLAUDIA DI FILIPPO

[166] Per un *excursus* bibliografico, cfr. l’introduzione e la conclusione di MC COOG, *The Society of Jesus*, cit.

Catechismi e propaganda religiosa:
il modello di Johannes Brenz

1. Nell'estate del 1549 Pier Paolo Vergerio, commentando l'*Indice* veneziano del nunzio Della Casa, osservava che un tempo «li poveri fanciulli si allevavano alla pagana», vale a dire attraverso lo studio degli autori antichi, con grave pericolo per la loro formazione cristiana. Da qualche decennio invece le cose erano cambiate: in tutta Europa, in latino e in volgare, erano stati scritti «de' catechismi, overo delle istruttioni [...] con le quali si possa allevar la gioventù in gloria del Signore». Proprio questi libri «i preti et frati» intendevano proibire, consapevoli del danno che essi avrebbero recato alle «loro bugie, idolatrie, impietà», se i fedeli fin dall'infanzia avessero cominciato «a conoscere il beneficio, che ci ha fatto il Padre celeste per Iesu Christo». Vergerio si riferiva in particolare alle sei opere, di diversa ampiezza, condannate dall'*Indice* del 1549: ma sapeva bene che questo tipo di letteratura religiosa aveva conosciuto in Italia una forte circolazione, rappresentando uno strumento molto efficace per la diffusione dei temi fondamentali della dottrina protestante[1].

In trent'anni la Riforma aveva inciso profondamente sulle pratiche educative. Ancora nel 1528 Erasmo da Rotterdam, rievocando i propri studi giovanili, aveva dichiarato senza mezzi termini: i Salmi sono certamente una lettura santa; ma è sul testo di Orazio che si impara il latino[2]. L'anno seguente Lutero aveva composto il suo *Piccolo catechismo* «für die gemeine Pfarrher und Prediger», per parroci e predicatori meno istruiti, senza interferire direttamente con l'attività dei maestri di scuola. Ma già il *Fragstücke* di Johannes Brenz, pubblicato nel 1528 e indirizzato alla gioventù di Schwäbisch Hall, prevedeva un'esplicita destinazione didattica. Alcune edizioni infatti si aprono con le tavole delle lettere dell'alfabeto, maiuscole e minuscole, dei dittonghi e delle sil-

---

[1] P.P. VERGERIO, *Il catalogo de' libri, li quali nuovamente nel mese di Maggio nell'anno presente MDXLVIIII sono stati condannati et scomunicati per heretici*, s.d.t. [Poschiavo, Dolfin Landolfi, 1549], cc. G3v-G4r.

[2] Cfr. ERASMUS ROTERODAMUS, *De recta latini graecique sermonis pronunciatione*, in *Opera omnia*, Lugduni Batavorum, J. Clericus, 1703-1706, I, col. 922 B, «Sacratior quidem est liber Psalmorum, quam Odarum Horatii: sed ex his, quam ex illis, rectius discitur sermo latinus».

labe, affinché i bambini potessero venir esercitati alla lettura su quel testo[3]. Il catechismo luterano diventava così il libro di base dell'insegnamento elementare, come i vecchi sussidi dell'istruzione tardo-medievale, il *Babuino*, il *Santacroce*, il *Salterio*[4]. Qualche anno dopo Brenz e i suoi collaboratori non ebbero esitazioni ad adottare una formula analoga per le scuole latine: il *Catechismus pro juventute Hallensi* del 1545 comprende tanto la tavola alfabetica (in caratteri gotici e romani) e il sillabario, quanto un'appendice con le principali preghiere, il Decalogo, il Credo[5]. Nello stesso periodo apparvero le *Formulae* di Urbanus Rhegius, un breve sommario della dottrina cristiana in cui le domande sono in tedesco e le risposte in latino[6].

Queste esperienze della Riforma europea non rimasero sconosciute in Italia. In realtà, gli scritti catechistici italiani della prima metà del Cinquecento che ci sono pervenuti, siano essi traduzioni od opere originali, solo in minima parte appaiono concepiti per l'istruzione elementare: anche quando hanno dimensioni assai ridotte, come il catechismo di Juan de Valdés, si rivolgono essenzialmente ad un pubblico adulto[7]. Negli anni Quaranta, tuttavia, si ha notizia di volumetti «per i puti de la instituta christiana», di cui è stata supposta un'origine protestante: essi circolavano sicuramente nelle scuole di livello inferiore; di più non

---

[3] Cfr. i testi raccolti in E.W. KOHLS, *Evangelische Katechismen der Reformationszeit vor und neben Martin Luthers Kleinem Katechismus*, Gütersloh, G. Mohn, 1971; C. WEISMANN, *Eine kleine Biblia. Die Katechismen von Luther und Brenz. Einführung und Texte*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1985, con una copiosa bibliografia. Sui catechismi di J. Brenz in particolare è fondamentale l'ampia ricerca, non ancora completata, di C. WEISMANN, *Die Katechismen des Johannes Brenz, I: Die Entstehung-, Text- und Wirkungsgeschichte*, Berlin - New York, W. De Gruyter, 1990.

[4] P. LUCCHI, *La Santacroce, il Salterio e il Babuino: Libri per imparare a leggere nel primo secolo della stampa*, «Quaderni storici», 13, 1978, pp. 593-630; ID., *Nuove ricerche sul Babuino. L'uso del sillabario per insegnare a leggere e scrivere a tutti in lingua volgare (sec. XV-XVI)*, in *Lesen und Schreiben in Europa, 1500-1900*, hgg. von A. Messerli und R. Chartier, Basel, Schwabe & Co., 2000, pp. 201-234.

[5] WEISMANN, *Die Katechismen des J. Brenz*, pp. 723-732. L'opera è pervenuta in un unico esemplare; probabilmente ci furono edizioni precedenti andate perdute. Per il testo latino dell'opera, data l'attuale indisponibilità dell'esemplare vaticano, si farà riferimento alla ristampa del 1547, che contiene solo il catechismo: *Catechismus pro Iuventute Hallensi autore D. Ioanne Brentio*, Heydelbergae, per Ioannem Eberbachium, 1547.

[6] U. RHEGIUS, *Formulae quaedam caute et citra scandalum loquendi de praecipuis christianae doctrinae locis, pro iunioribus verbi ministris in ducato Liuneburgensis*, Francofurti, ex officina Petri Brubachii, 1544; per le altre edizioni di quest'opera, apparsa per la prima volta a Wittenberg nel 1535, cfr. *Verzeichnis der in deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhundert (= VD 16)*, Stuttgart, Hiersemann, 1983 sgg., R 1796-1804.

[7] Cfr. J. DE VALDÉS, *Alfabeto cristiano, Domande e risposte, Della predestinazione, Catechismo*, a cura di M. Firpo, Torino, Einaudi, 1994, pp. CLXX-CLXXVIII, 183-201.

possiamo dire, perché nessun esemplare è stato ritrovato[8]. Catechismi *minimi* sono anche i tre testi pubblicati in Valtellina tra il 1549 e il 1551 da Vergerio, che negli stessi anni rimise in circolazione anche il libretto di Valdés. Il vescovo in esilio si rifece al modello tedesco del catechismo breve in modo più diretto di altri autori italiani, adottando un'estrema concisione e forme assai semplici, per domanda e risposta. Non sembra che questi scritti abbiano incontrato opposizione negli ambienti degli esuli italiani, anche se erano assai poco caratterizzati in senso confessionale, esclusa una cauta adesione alla dottrina zwingliana della Cena[9].

Le cose cambiarono completamente quando Vergerio, all'inizio del 1553, accettò l'invito del duca Cristoforo del Württemberg a trasferirsi a Tübingen. Probabilmente, egli era venuto in contatto già in precedenza con le opere teologiche di Johannes Brenz: ma da questo momento il riformatore svevo acquistò un ruolo fondamentale nella sua attività di propaganda religiosa. Lo strumento fu essenzialmente il catechismo minore di Brenz, divenuto popolarissimo nel mondo luterano tedesco; Vergerio poté accedere solo alla versione latina, il *Catechismus pro Iuventute Hallensi*, di cui nell'estate del 1553 curò una traduzione italiana, con l'intenzione di diffonderlo tra i suoi fedeli in Valtellina[10]. Il momento sembrava particolarmente propizio per instaurare buoni rapporti tra le chiese di confessione elvetica e i luterani del Württemberg: in luglio vi era stato uno scambio di lettere molto cordiali tra Bullinger e lo stesso Brenz[11]. Ma gli esuli italiani, già mal disposti verso il capodistriano, non tollerarono assolutamente la sua svolta dottrinale a favore della presenza reale nell'eucarestia. Ancora peggio: si accorsero che Vergerio spediva in Italia *multa esemplaria* della sua traduzione. Il primo a protestare fu Celio Secondo Curione, scrivendo a

[8] Cfr. M. FIRPO, *Artisti, gioiellieri, eretici. Il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 137-143.

[9] Cfr. S. CAVAZZA, *Pier Paolo Vergerio nei Grigioni e in Valtellina (1549-1553): attività editoriale e polemica religiosa*, in *Riforma e società nei Grigioni. Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, a cura di A. Pastore, Milano, Franco Angeli, 1991, pp. 33-62; ID., *«Quello che Giesu Christo ha ordinato nel suo Evangelio»: i catechismi di Pier Paolo Vergerio*, «Metodi e ricerche», n.s., 18, 1999, pp. 3-22.

[10] *Fondamenti della religione christiana per uso di quella parte di Valtelina dove ministra Athanasio*, 1553, qui edito in appendice. Il *VD 16*, F 1811, attribuisce la stampa alla tipografia di Ulrich Morhart il Vecchio a Tübingen.

[11] Cfr. la lettera di Bullinger a Brenz, Zurigo, 23 luglio 1553, in W. KÖHLER, *Bibliographia Brentiana. Bibliographisches Verzeichnis der gedruckten und ungedruckten Schriften und Briefe des Reformators Johannes Brenz*, Berlin, 1904 (reprint Nieuwkoop, De Graaf, 1963), pp. 364-365. Altre testimonianze in *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*, I. Teil: Januar 1533-April 1557, hgg. von T. Schiess, Basel, Buch- und Antiquariatshandlung, 1904, pp. 310-313, in particolare la lettera del pastore Gallicius, Coira, 19 agosto 1553.

Bullinger il 22 agosto; gli fece eco, con parole assai più dure, il pastore Agostino Mainardi, in una lettera a Zurigo del 3 settembre[12].

La controversia riguardò solo la dottrina della Cena. Nella sua traduzione Vergerio, probabilmente lontano dal luogo di stampa, aveva lasciato passare un vistoso errore nell'elenco dei dieci comandamenti, in cui il secondo è sdoppiato, facendo slittare gli altri di un posto: cosicché «honora il padre et la madre» diventa il quinto comandamento; solo alla fine l'ordine è ristabilito, con l'unificazione del nono e del decimo. Per un catechismo destinato ai fanciulli si trattava di una svista clamorosa: ma né Curione, né Mainardi la segnalarono. Invece questi riferì a Bullinger la dottrina eucaristica presente nel testo vergeriano, ritraducendolo dall'italiano al latino per comodità dell'*antistes* zurighese. Bisogna dire che nella versione il Mainardi tirò ampiamente acqua al suo mulino, dando prova di ben poca correttezza. Vale la pena di confrontare i tre passi, cominciando da quello originario:

> BRENZ. *Questio*: Quid est coena Domini nostri Iesu Christi? *Responsio:* Est sacramentum, seu divinum signaculum, quo Christus vere ac substantialiter nobis corpus et sanguinem suum exhibet et certificat nos, quod habeamus remissionem peccatorum et vitam aeternam.
>
> VERGERIO. *Ministro*: Che cosa è la cena del Signore?
> *Discipulo*. La cena del Signore è un sacramento over un segno sacro, ordinato da Iesu Christo, dove i suoi fedeli mangiando quel pane et bevendo quel vino con la bocca esteriore et corporale, insiememente con la bocca interior et spiritoal, partecipano del corpo et sangue di Christo, facendo insieme grata commemoratione del crocifisso corpo et del sangue suo sparso in remissione de' peccati.
>
> MAINARDI. Coena Domini est sacramentum sive divinum signum, in quo Christus offert et dat electis suis corpus suum et suum sanguinem in pane et vino et certificat eos, quod ipsis sunt remissa peccata et quod ad eos spectat regnum aeternae vitae[13].

Più che tradurre in latino il passo del *Fondamento della religione christiana*, il Mainardi inviò a Zurigo una semplice parafrasi del testo originario di

[12] Curione a Bullinger, Chiavenna, 22 agosto 1553, in KÖHLER, *Bibliographia Brentiana*, cit., p. 365 (la lettera manca nell'edizione Schiess: forse non è stata inviata da Chiavenna, bensì da Basilea); A. Mainardi a Bullinger, Chiavenna, 3 settembre 1553, in *Bullingers Korrespondenz*, pp. 318-319.

[13] I passi, nell'ordine, in BRENZ, *Catechismus*, cit., c. A3v; VERGERIO, *Fondamento*, cit., c.[A5]r-v; *Bullingers Korrespondenz*, cit., p. 318.

Brenz. Vergerio in effetti, sia pure con una frase aggrovigliata, aveva lasciata aperta più di una porta alla dottrina zwingliana dell'eucarestia. Quello che avrebbe avuto qualcosa da ridire sarebbe stato piuttosto il teologo luterano, la cui netta e inequivocabile presa di posizione a favore della presenza reale viene decisamente ammorbidita. Nella traduzione del catechismo, apparso anonimo e se mai con un preciso accenno alla propria attività di pastore, Vergerio si era preso più di una libertà nei confronti dell'originale. Fu invece assai più rispettoso quando presentò in italiano la *Confessione della pia dottrina*, redatta dal Brenz per il duca Cristoforo, all'inizio del 1552, e destinata ai prelati riuniti a Trento per il Concilio. Qua la dottrina luterana dell'eucarestia è presentata in una forma che non ammette equivoci: «Quanto alla sostantia della eucharistia, sentiamo et insegniamo che in essa il vero corpo di Christo et il vero suo sangue si distribuisca, et dissentiamo da coloro, i quali dicono il pane et il vino della eucharistia esser solamente segni dell'assente corpo et sangue di Christo»[14].

2. Con il trasferimento del Vergerio presso la corte del Württemberg la propaganda protestante verso l'Italia acquistò un nuovo centro, il primo a essere decisamente orientato in senso luterano. Il capodistriano per il resto della vita pubblicò quasi tutti i suoi libri a Tübingen, nella tipografia gestita prima da Ulrich Morhart e poi dalla sua vedova, presso la quale anche Brenz stampò molte delle sue opere. Per la sua posizione geografica il Württemberg era in prima linea in Germania nella difesa della dottrina luterana nei confronti della chiesa elvetica e soprattutto del calvinismo: già alla fine degli anni Cinquanta Brenz tornò a polemizzare duramente con Bullinger, mentre fu incessante la sua opposizione ai teologi ginevrini, che trovavano un'accoglienza sempre più favorevole nei territori tedeschi sud-occidentali. Il duca Cristoforo, che governò dal 1550 al 1568, era animato da una sincera volontà, non solo di proteggere, ma anche di diffondere il luteranesimo: per questo promosse la traduzione del catechismo di Brenz in varie lingue, a cominciare dal francese e dall'olandese, per combattere il calvinismo sul suo stesso terreno. Analoghe intenzioni egli ebbe verso i domini bavaresi e austriaci, posti a sud e ad est del suo stato. Formalmente il Württemberg era un ducato vassallo degli Asburgo, che per quindici anni avevano occupato il paese, restituendolo solo nel 1534 al pa-

[14] *Confessione della pia dottrina, la quale in nome dello Illustrissimo Principe et Signor signor Christoforo, duca di Wirtemberg et Teccense et conte di Mombelgardo fu per gli suoi ambasciatori alli XXIV di gennaro presentata nel Concilio di Trento*, In Tubinga, [U. Morhart, 1553], c.[D7]v.

dre di Cristoforo, il duca Ulrico. In questo senso la propaganda religiosa poteva avere anche una forte valenza politica[15].

Vergerio era la persona adatta per assecondare gli ambiziosi progetti del duca; molto meno appariva disposto a conformarsi in tutto e per tutto agli orientamenti dei consiglieri teologici del principe. Per quanto possa sembrare strano, i rapporti diretti tra lui e Brenz furono limitati; anche quando la rottura tra questi e Bullinger divenne clamorosa, il capodistriano continuò a mantenere buoni rapporti con Zurigo. Per tanti aspetti egli rimase sempre legato alle posizioni religiose che aveva espresso in Italia negli anni Quaranta, non sempre ben definibili dal punto di vista dottrinale. Dal punto di vista politico invece il suo accordo con il duca Cristoforo fu completo: sia per la comune simpatia nei confronti della Francia; sia per l'attenzione verso gli ambienti favorevoli alla Riforma della corte e della nobiltà austriache, che cominciavano ad avere un importante punto di riferimento nell'arciduca Massimiliano, figlio ed erede designato di Ferdinando I. Intorno alla metà degli anni Cinquanta Vergerio probabilmente si era convinto che la propaganda religiosa era ormai senza speranze nel ducato di Milano e in gran parte del dominio veneziano, regioni a ridosso dei cantoni svizzeri. Maggior fiducia si poteva riporre nell'ampia fascia di confine tra la Repubblica e le province asburgiche, il Friuli e l'Istria in particolare, la terra dalla quale era partito per il suo esilio d'oltralpe[16].

In questo senso fu decisivo l'incontro tra il Vergerio e un altro profugo *religionis causa*, il carniolino Primož Trubar. Questi aveva dovuto lasciare Lubiana alla fine del 1547, per evitare le misure repressive messe in atto contro i luterani dopo la vittoria di Carlo V a Mühlberg, trovando rifugio prima a Norimberga e poi nella vicina Rothemburg; nel 1552 divenne pastore a Kempten, un'isola luterana nella Svevia meridionale, per il resto cattolica[17]. Nel 1550

[15] Cfr. H.M. MAURER, K. ULSHÖFER, *Johannes Brenz und die Reformation in Württemberg*, Stuttgart und Aalen, K. Thiess, 1972 (un'utile sintesi); J. M. ESTES, *Christian Magistrate and State Church: The reforming career of Johannes Brenz*, Toronto, University of Toronto Press, 1982; M. BRECHT, H. EHMER, *Südwestdeutsche Reformationsgeschichte*, Stuttgart, Calver Verlag, 1984.

[16] *Briefwechsel zwischen Christoph, Herzog von Württemberg und Petrus Paulus Vergerius*, hg. von E. von Kausler und Th. Schott, Tübingen, H. Lampp, 1875. Della fiducia riposta da Vergerio in Massimiliano d'Asburgo («il più glorioso e felice Principe che sia stato da Constantin in qua») è una chiara testimonianza la dedica a lui rivolta del libro *A gl'inquisitori che sono per l'Italia, del catalogo di libri eretici stampato in Roma nell'anno presente MDLIX*, s.n.t. [Tübingen, U. Morhart, 1559], cc.2r-4r; nella stessa opera, cc. 45v-49r, l'autore esprime le sue ultime speranze in una Riforma religiosa in Italia.

[17] Cfr. M. RUPEL, *Primož Trubar. Življenje in delo*, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1962, anche in traduzione tedesca ampliata, *Primus Truber. Leben und Werk des slowenischen Refor-*

Trubar aveva pubblicato a Tübingen, sia pure con un falso luogo di stampa e con il frontespizio quasi tutto in tedesco, il primo libro in lingua slovena, il *Catechismus in der Windischenn Sprach*, un catechismo *maggiore* di 130 carte, derivato da quelli di Lutero e di Brenz, seguito da una serie di inni religiosi, pure in sloveno. Accanto a quest'opera era apparso l'*Abecedarium und der klein Catechismus in der Windischen Sprach*, di sole 14 carte, che è la traduzione di quello *minore* di Brenz, nella forma destinata all'istruzione elementare, con le tavole dell'alfabeto e il sillabario. Le due edizioni, di aspetto assai modesto, furono possibili grazie all'interessamento dell'umanista Michael Tiffern, anch'egli originario della Carniola, consigliere del duca Cristoforo, di cui era stato precettore. Il tipografo fu lo stesso Ulrich Morhart che in seguito avrebbe stampato le opere di Vergerio[18].

I due esuli s'incontrarono per la prima volta a Ulm, nel gennaio 1555. Subito formularono un ambizioso progetto editoriale di diffusione dei testi della Riforma in sloveno, croato e italiano, con riferimento a una vasta area che andava dalla Drava al confine dell'impero ottomano[19]. Si trattava di un territorio quasi tutto sotto il dominio degli Asburgo, ma estremamente frastagliato dal punto di vista linguistico. Nella Stiria e nella Carinzia meridionali e in Carniola la popolazione slovena era mescolata con quella tedesca, in maggioranza soprattutto nelle città; il croato, in vari dialetti, era prevalente in Istria e nel retroterra dalmata, oltreché in quello che restava della Croazia stessa (parte integrante del regno d'Ungheria). L'italiano era la lingua corrente a Gorizia e a Trieste, asburgiche, e molto diffuso in Carniola; il Friuli, l'Istria costiera e la Dalmazia, soggette a Venezia, erano in gran parte di cultura e lingua italiane. Spartiacque linguistici veri e propri non esistevano; lo stesso Vergerio, quando era stato vescovo di Capodistria, una diocesi minuscola, aveva avuto fedeli sloveni e croati, oltre alla maggioranza italiana. Alla varietà delle lingue corrispondeva un'analoga varietà di scritture. Gli sloveni leggevano più facilmente la *Fraktur* gotica delle stampe tedesche. Per il croato (o serbo-croato) si era in-

---

mators, München, Südosteuropa-Verlag, 1965, alla quale si farà sempre in seguito riferimento. Un aggiornamento è ora offerto dagli atti del convegno *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und sein Zeit*, hg. von R. D. Kluge, München, Otto Sagner, 1995.

[18] Cfr. B. BERČIČ, *Das slowenische Wort in den Drucken des 16. Jahrhundert*, in *Abhandlungen über die slowenische Reformation*, München, R. Trofenik, 1968, pp.152-265. Le due prime edizioni slovene sono descritte a pp. 168-170 (nn. 2, 3).

[19] Cfr. RUPEL, *Primus Truber*, cit., pp. 99-106; F.M. DOLINAR, *L'influsso di Pier Paolo Vergerio sul protestantesimo sloveno*, in *Pier Paolo Vergerio il Giovane, un polemista attraverso l'Europa del Cinquecento*. Convegno internazionale di studi, a cura di U. Rozzo, Udine, Forum, 2000, pp. 143-178.

vece affermata la consuetudine di usare i caratteri glagolitici dell'antica lingua liturgica slava, oppure quelli cirillici: gli uni e gli altri introvabili in Germania[20].

Il primo risultato dell'incontro tra Vergerio e Trubar fu la pubblicazione della breve *Oratione de' perseguitati e forusciti per lo Evangelio e per Giesu Cristo*, già stampata dal capodistriano a Poschiavo nel 1549, nell'originale italiano e in versione slovena, sotto un unico frontespizio. Insieme probabilmente uscì uno scritto satirico in croato, forse anch'esso del Vergerio, *Rasgovarange megiv Papista i gednim Luteran* (Dialogo tra un papista e un luterano). Contemporaneamente furono ristampati in veste migliorata i due catechismi pubblicati da Trubar nel 1550. Tutte queste edizioni vennero impresse da Morhart a Tübingen, senza indicazioni tipografiche oppure con dati fittizi. Per i testi slavi furono adottati i caratteri latini, e non quelli gotici che erano stati usati da Trubar nella prima edizione: questa fu una sostanziale vittoria del Vergerio[21]. Su altre questioni invece i due collaboratori si mostrarono subito in disaccordo; ci furono incomprensioni da ambedue le parti e l'italiano cominciò a parlar male dello sloveno al duca del Württemberg, come del resto avrebbe fatto spesso nei dieci anni successivi. Il sodalizio comunque non si ruppe. Trubar continuò il proprio programma di traduzioni slovene, pubblicando nel 1557-1558 i quattro Vangeli e gli Atti degli Apostoli. Tra il 1555 e il 1557 fu in contatto con Bullinger; a Tübingen nel dicembre 1557 incontrò anche Lelio Sozzini, che rimase in quella città per molti mesi. Attraverso questi lo sloveno cercò di ricucire i rapporti tra Vergerio e Bullinger, peggiorati negli ultimi tempi; ma dovette ammettere che l'antico vescovo ancora manteneva l'atteggiamento ipocrita ed infido di quando era cattolico[22].

3. Nonostante i contrasti e le difficoltà, il progetto di pubblicare i libri luterani nelle lingue slave trovò effettiva realizzazione dopo qualche anno. Nell'iniziativa Trubar ebbe sicuramente il ruolo principale; Vergerio in apparenza non se ne occupò direttamente. Il sostegno decisivo all'impresa fu dato

[20] Oltre a RUPEL, *Primus Truber*, cit., l'opera di riferimento per questi problemi è ancora G. STÖKL, *Die deusch-slavische Südostgrenze des Reiches im 16. Jahrhundert*, Breslau, Verlag Priebatschs Buchhandlung, 1940.

[21] Le edizioni slovene sono accuratamente descritte in BERČIČ, *Das slowenische Wort*, cit.; per il dialogo croato cfr. S. JAMBREK, *Petar Pavao Vergerije ml. i »Rasgovarange megiu papistu i gednim Luteran«*, «Acta Histriae», 8, 2000, pp. 141-152: il testo non corrisponde a nessuna opera di Vergerio conosciuta in altre lingue.

[22] Cfr. la lettera di Trubar a H. Bullinger, Tübingen, 20 dicembre 1557, in *Primus Trubers Briefe*, hgg. von T. Elze, Tübingen, H. Laupp, 1897, pp. 32-34; il passo su Vergerio è riportato anche in L. SOZZINI, *Opere*, a cura di A. Rotondò, Firenze, Olschki, 1986, p. 267, nota 4.

dal barone Hans Ungnad von Sonnegg (1493-1564), già capitano provinciale della Stiria e comandante delle truppe asburgiche in Croazia, che nel 1557 aveva clamorosamente abbandonato gli stati austriaci per protestare contro la mancanza di libertà religiosa. Il duca Cristoforo lo aveva preso come suo consigliere, assegnandogli per residenza un convento secolarizzato a Urach, vicino a Tübingen; qui trovò posto anche la tipografia per le edizioni slave, che in realtà si può considerare una succursale di quella di Morhart nel capoluogo. La cura delle traduzioni e della stampa venne affidata a due ex-preti croati, entrambi originari dei domini veneziani, che padroneggiavano in egual misura la propria lingua, il latino e l'italiano: l'istriano Stefano Consul (Konzul) da Pinguente e il dalmata Antonio d'Alessandro, vissuti negli anni precedenti in Friuli[23]. Furono appositamente fatti fondere a Norimberga i caratteri cirillici e glagolitici e nel 1561 i libri cominciarono a uscire regolarmente. I finanziamenti arrivarono in larga misura dall'Austria: l'arciduca Massimiliano, già incoronato re di Boemia, contribuì con 400 fiorini renani; le province austriache ne versarono complessivamente 472. Altre ingenti somme furono concesse dai prìncipi luterani tedeschi (Sassonia, Brandeburgo, Prussia, Assia, Anhalt); il duca Cristoforo agli altri benefici aggiunse 300 fiorini in contanti[24].

Nell'ambito del progetto, secondo le ultime ricerche, tra il 1561 e il 1565 a Urach e a Tübingen furono stampate 37 opere, per complessive 31.000 copie (ma probabilmente il dato è incompleto). In particolare apparvero 4 edizioni slovene; 7 croate (serbo-croate) in caratteri cirillici; 13 croate in caratteri glagolitici; 6 croate in caratteri latini; 6 in italiano; una in tedesco[25]. Le opere nelle lingue slave sono, quasi sempre, precedute da prefazioni, più o meno ampie, in tedesco, indirizzate da Trubar a re Massimiliano e agli altri prìncipi sostenitori

---

[23] Sulla presenza di Consul e d'Alessandro a Gemona e in altre località del Friuli negli anni '50 (fino al 1558), cfr. A. DEL COL, *L'inquisizione nel patriarcato e diocesi di Aquileia, 1557-1559*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 1998, p. CCV e *ad ind.*

[24] Cfr. la relazione di Trubar allegata alla lettera a Jobst von Gallenberg, luogotenente della Carniola, e ad altri suoi sostenitori, Urach, 10 febbraio 1562, in *Primus Trubers Briefe*, cit., p.166.

[25] I dati più aggiornati in R. VORNDRAN, *Südslavische Reformationsdrucke in der Universitätsbibliothek Tübingen*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1977, pp. 1-13. L'attività della tipografia di Urach è stata studiata in due lavori ancora fondamentali: C. F. SCHNURRER, *Slavischer Bücherdruck in Würtemberg im 16. Jahrhundert*, Tübingen, J. G. Cotta, 1799; F. BUČAR, F. FANCEV, *Bibliografija hrvatske protestantske književnosti za reformacije*, «Starine Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti», 39, 1938, pp. 49-128. Va precisato che nel Cinquecento a rigore non si può distinguere tra croato e serbo; la convenzione, adottata nel tardo Ottocento, per cui gli scritti in caratteri latini si definiscono croati, serbi quelli in caratteri cirillici, nell'ambito di una stessa lingua serbo-croata, appare abbastanza fragile. L'uso del glagolitico del resto complica ulteriormente la situazione.

dell'iniziativa. Il riformatore sloveno scrisse sempre le sue dediche in questa lingua, anche quando si rivolgeva alla stessa nobiltà della Carniola, evidentemente ritenendo che la classe dominante non conoscesse la parlata dei sudditi. In effetti il luteranesimo in Carniola, come nelle altre province austriache, si diffuse principalmente attraverso i nobili e la borghesia cittadina, che erano quasi sempre di lingua e di costumi germanici. Con le sue edizioni, Trubar voleva diffondere la dottrina evangelica anche tra la gente del popolo, rivolgendosi all'«uomo comune non istruito, che parla per lo più solo la lingua slava (*der gemein ungewandert Mann durch auß redet nur die Windische Sprach)*»[26].

Vergerio, come si è detto, non collaborò direttamente alle edizioni di Urach, neppure quando Trubar, nel giugno 1561, ritornò a Lubiana, per assumere la guida della locale comunità luterana. Nei domini austriaci la situazione religiosa stava radicalmente mutando: soprattutto nelle città la professione della *Confessio Augustana* venne di fatto consentita, iniziando quella faticosa coesistenza con il sovrano cattolico che sarebbe durata fino all'ultimo scorcio del secolo (e in qualche caso oltre)[27]. Trubar rimase lontano da Urach ininterrottamente dall'estate del 1562 al giugno del 1565; per tutto questo tempo non poté occuparsi di persona delle edizioni slave, anche se rimase sempre in contatto con i suoi collaboratori. L'iniziativa passò dunque quasi interamente nelle mani di Stefano Consul e di Antonio d'Alessandro. Questo portò a una svolta nella scelta dei libri. Se guardiamo alla produzione complessiva della tipografia, ci accorgiamo facilmente che da quel momento il piano realizzato si accorda con le concezioni di Vergerio piuttosto che con quelle del riformatore sloveno. Il capodistriano aveva sempre pensato ad una propaganda religiosa senza confini, che si estendesse tanto ai cristiani soggetti al dominio turco, quanto alle popolazioni cattoliche suddite di Venezia. Per questi scopi la lingua croata, più diffusa e già con una propria tradizione letteraria e liturgica, doveva assumere una posizione di primo piano rispetto allo sloveno[28]. Più modestamente Trubar, special-

---

[26] Cfr. O. SAKRAUSKY, *Primus Truber. Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk*, Wien, Evangelischer Presseverband, 1989, pp. 210-211; il passo citato è tratto dalla dedica a Massimiliano II della traduzione croata, in caratteri glagolitici, della prima parte del Nuovo Testamento (1562), che rappresenta la più completa illustrazione del programma editoriale di Urach da parte di Trubar.

[27] Cfr. J. LOSERTH, *Die Reformation und Gegenreformation in den innerösterreichischen Ländern in XVI. Jahrhundert*, Stuttgart, J. G. Cotta, 1898.

[28] Fin dall'inizio Vergerio aveva mostrato scarso entusiasmo per i libri in lingua slovena, che erano comprensibili solo a una piccola parte dei popoli slavi meridionali: cfr. la sua lettera al duca Cristoforo, Stuttgart, 13 giugno 1555, in *Briefwechsel zwischen Christoph von Württemberg und P. P. Vergerius*, pp. 109-110. Le sue preoccupazioni erano condivise in ambienti vicini a Massimiliano II: cfr. *Primus Trubers Briefe*, pp. 57-59, relazione anonima in latino sul progetto

mente dopo il suo ritorno a Lubiana, pensò ad organizzare la locale comunità luterana sul modello della chiesa del Württemberg, componendo una *Kirchenordnung* slovena modellata sull'analoga opera di Brenz, la *Slovenska cerkovna ordingna*, pubblicata a Tübingen nel 1564[29].

Dopo la partenza di Trubar dalla Germania meridionale, a Urach cominciarono ad apparire alcuni libri abbastanza diversi dai precedenti, a cominciare dal *Beneficio di Cristo*. Il testo classico della Riforma in Italia, in precedenza rimasto praticamente senza eco nel mondo luterano, uscì nel 1563 in versione croata con caratteri glagolitici e nel 1565 con caratteri latini; nel 1565 infine venne pubblicato anche l'originale italiano[30]. Si tratta in assoluto delle ultime edizioni stampate dalla tipografia di Urach. La serie dei libri italiani era iniziata nel 1562 con il *Piccolo catechismo* di Martin Lutero, tirato in 1000 esemplari; stessa tiratura per la *Confessione Augustana*, stampata sempre nel 1562, mentre l'*Apologia* di Melantone l'anno seguente ebbe una tiratura dimezzata, 500 copie. In 500 esemplari furono stampati anche il commento di Lutero ai salmi LI e CXXX nel 1564 e l'originale del *Beneficio di Cristo*. A parte questa, si tratta di opere fondamentali del luteranesimo che trovano corrispondenza in analoghe edizioni slovene e croate[31]. Nel 1564 invece apparve la traduzione italiana di un testo più recente, di ben diversa impostazione: la *Forma breve della dottrina*

---

editoriale di Trubar, inviata a Massimiliano II nel febbraio 1560. Quanto alla propaganda in Italia, nel 1562 Vergerio cercò di convincere il duca ad acquistare la tipografia di Dolfin Landolfi a Poschiavo e di trasferirla a Coira, poiché potesse continuare a stampare libri protestanti: cfr. la lettera del 2 febbraio 1562, *Briefwechsel*, cit., p.326.

[29] P. TRUBAR, *Cerkovna Ordninga*, [Tübingen, 1564]; reprint *Cerkovna Ordninga. Slowenische Kirchenordnung*, Nachwort von C. Weismann, München, R. Trofenik, 1973; F. KIDRIČ, *Die Protestantische Kirchenordnug der Slovenen im XVI. Jahrhundert*, Heidelberg, C.Winter, 1919.

[30] Cfr. V. VINAY, *Die Schrift "Il beneficio di Giesu Christo" und ihre Verbreitung in Europa nach der neueren Forschung*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 58, 1967, pp. 29-72; ID., *La Riforma in Croazia e in Slovenia e il "Beneficio di Cristo"*, «Bollettino della Società di studi valdesi», 85, 1964, pp. 19-32. Il testo della versione croata è ristampato in BENEDETTO DA MANTOVA, *Il beneficio di Cristo. Con le versioni del secolo XVI. Documenti e testimonianze*, a cura di S. Caponetto, Firenze-Chicago, Sansoni-Newberry Library, 1972, pp. 206-270, 508-509.

[31] Per la descrizione di queste opere, assai rare, cfr. *VD 16*, L 5274, *Catechismo*; L 4539, *Espositione nel salmo LI... et nel salmo CXXX*; C 4795, *Confessione* e *Apologia*: ma in realtà si tratta di due edizioni distinte, cfr. VORNDRAN, *Südslavische Reformationsdrucke*, cit., pp. 52-56. Sulla loro diffusione utili indicazioni in BUČAR, FANCEV, *Bibliografija hrvatske protestantske*, cit., pp. 65, 115-116, 118-119: per esempio, del *Catechismo* di Lutero 8 copie furono acquistate da Vincenzo Valgrisi, editore e libraio a Venezia (una notizia di per sé sorprendente). L'unico in Italia a interessarsi di questa produzione è stato V. VINAY, *Il piccolo Catechismo di Lutero come strumento di evangelizzazione fra gli Italiani dal XVI al XX secolo*, «Protestantesimo», 26, 1970, pp.65-84; cfr. anche i due articoli citati nella nota precedente.

christiana, come si costuma d'insegnare nella chiesa di Madeburga [sic], di Johannes Wigand (1523-1587), un collaboratore di Flacius Illyricus, stampata a Magdeburgo in tedesco nel 1558 e a Francoforte nel 1559 in latino, che è l'edizione che Stefano Consul e Antonio d'Alessandro effettivamente utilizzarono[32].

Trubar, una volta che ebbe assunto una posizione ufficiale nella chiesa luterana slovena, professò sempre una rigorosa fedeltà alla *Confessio Augustana*, opponendosi sia alle correnti zwingliane, presenti a Lubiana prima del suo arrivo, sia ai seguaci di Flacius, molto attivi anche all'interno dei domini asburgici. Egli riteneva che una forte ortodossia, al di fuori di ogni polemica, fosse la condizione migliore per assicurare la coesione della sua comunità e garantire ad essa l'appoggio della nobiltà, poco disposta a sopportare dissidi interni o prese di posizione clamorose[33]. Non poteva quindi approvare le iniziative assunte dai suoi collaboratori di Urach in sua assenza. Dopo la morte di Hans Ungnad, nel dicembre del 1564, non fece nulla per assicurare continuità all'attività tipografica, per quanto nel corso del 1565 dovesse abbandonare nuovamente Lubiana per ordine del nuovo arciduca Carlo, il fratello dell'imperatore Massimiliano II, rigidamente cattolico. Trubar si trasferì un'altra volta a Tübingen, dove riprese con lena la sua attività di autore e traduttore di libri sloveni, sempre servendosi prevalentemente della tipografia della vedova Morhart e del suo continuatore, il genero Georg Gruppenbach. Non si occupò più della stampa in lingue diverse dalla propria. Dopo la morte di Vergerio, il 4 ottobre 1565, in Germania apparve solo un altro libro luterano croato, la *Postille* di Brenz tradotta da Consul e Antonio d'Alessandro, un grosso volume in due parti pubblicato a Regensburg nel 1568 in caratteri latini[34].

---

[32] *Forma breve della dottrina christiana, come si costuma d'insegnare nella chiesa di Madeburga, di Iohan Wigando, tradotta de latino in lingua italiana: revista et corretta con diligenza per Antonio Dalmata et Stephano Istriano*, in Tubinga, 1564 (*VD 16*, W 2802); l'opera, di cui si conosceva l'esistenza, è stata data a lungo per perduta: cfr. BUČAR, FANCEV, *Bibliografija hrvatske protestantske*, cit., pp.122-123. Su J. Wigand, cfr. *The Oxford Encyclopedia of Reformation*, ed. by H. J. Hillebrand, Oxford University Press, 1996, IV, pp.272-273 (W. R. Russel).

[33] Cfr. RUPEL, *Primus Truber*, cit., pp. 182-196. Anche se era personalmente tollerante dal punto di vista dottrinale, Trubar non volle mai transigere sul piano disciplinare, come dimostra la sua opposizione a Matthias Klombner, che pure aveva introdotto la Riforma a Lubiana.

[34] La tipografia di Urach cessò l'attività principalmente per mancanza di finanziamenti; gli eredi del barone Hans Ungnad non fornirono i mezzi necessari per fondere nuovi caratteri cirillici e glagolitici, in sostituzione di quelli utilizzati in precedenza ormai consumati, rendendo impossibile la stampa di altre edizioni. Né il duca Cristoforo, né Trubar intervennero per porre rimedio alla situazione. Nel marzo 1567 Stefano Consul e Antonio d'Alessandro lasciarono definitivamente Urach. Cfr. K. SCHREIRER, *Die Uracher Druckerei Hans Ungnads – Ein Opfer der*

4. Vergerio e Trubar, prima ancora di incontrarsi, avevano tradotto entrambi il catechismo minore di Brenz. Negli anni seguenti il capodistriano, venuti meno i suoi compiti di pastore in Valtellina, non si occupò più di opere di questo genere, neanche quando Olimpia Morata nel 1555 gli chiese di tradurre in italiano il *Catechismus maior* di Lutero, «emolumento nostris Italis (praesertim iuventuti)»[35]. Per Trubar invece il catechismo divenne lo strumento essenziale per la diffusione del luteranesimo tra le popolazioni slovene. Tra il 1550 e il 1595, quando la restaurazione cattolica pose termine a ogni tipo di produzione letteraria slovena, uscirono complessivamente almeno quindici edizioni del suo catechismo, nella versione maggiore e in quella minore, di cui una postuma nel 1595: Trubar era morto nel 1588 a Derendingen, nei pressi di Tübingen, dove per lungo tempo aveva svolto le funzioni di parroco[36]. Un particolare significato va attribuito al catechismo minore, il cui lungo titolo, nella prima edizione del 1550, si può tradurre in questo modo: *Abbecedario e piccolo catechismo in lingua slava* (windisch). *Un libretto, da cui gli sloveni giovani e semplici possono imparare a leggere con facilità e in poco tempo. Vi sono anche le regole principali della fede cristiana e alcune preghiere trascritte da un amico di tutti gli sloveni. Romani 14* [,12 = Isaia 45,23]: *Ogni lingua darà gloria a Dio*[37]. Lo scritto, come già detto, traduce l'analoga opera di Johannes Brenz, il *Fragstück des Christlichen glaubens fur die Jugendt*, apparsa nel 1535, e poi varie volte ristampata, anche in traduzione latina. Lo sloveno è un traduttore molto più fedele e rispettoso di Vergerio; si limitò a presentare il testo sotto forma di un dialogo tra padre e figlio, forse mutuando l'idea dal *Kleiner*

Gegenreformation?, «Gutemberg Jahrbuch», 1972, pp. 217- 236. Per l'edizione croata della *Postille* di Brenz, forse già preparata a Urach, cfr. KÖHLER, *Bibliographia Brentiana*, cit., pp. 229-231.

[35] Olimpia Morata a P.P.Vergerio, Heidelberg, primavera del 1555, in O. MORATA, *Opere*, I (*Epistolae*), a cura di L. Caretti, Ferrara, Deputazione di Storia Patria, 1954, pp. 119-120; due anni prima un'analoga richiesta era stata rivolta a Flacius Illyricus: *ivi*, pp. 88-89.

[36] Cfr. BERČIČ, *Das slowenische Wort*, cit., nn. 2 (1550), 5 (1555), 21 (1567), 23 (1574), 26 (1575), 34 (1579), 39 (1580), 43 (1584), 54 (1595) per il *Catechismus in der Windischenn Sprach*; nn. 3 (1550), 4 (1555), 16 (1566), 18 (1567), 47 (1585) per l' *Abecedarium vnd der klein Catechismus*. Il catechismo minore di Brenz è inoltre inserito nella *Cerkovna ordninga*, pp.100v-106r. Alcune di queste edizioni ci sono pervenute in uno o due esemplari: questo fa facilmente supporre che ce ne siano state altre, andate perdute.

[37] *Abecedarium vnd der klein Catechismus in der Windischen Sprach. Ane Buquice, is tih se ty Mladi inu preposti Slouenci mogo lahku vkratkim zhasu brati nauuzhiti, vtih so tudi ty vegshy stuki te kerszhanske Vere inu ane Molytue, te so prepisane od aniga Peryatila vseh Slouenzou.* Rom. XIIII. Et omnis lingua confitebitur Deo, [colophon:] Gedruckt in Sybenburgen, durch den Jernei Skuryaniz.

Katechismus di Lutero, mentre Brenz più sbrigativamente procede per domanda e risposta (*Frag* e *Antwort*). Dell'originale Trubar conservò l'abbecedario elementare posto all'inizio, adattandolo all'uso dello sloveno. Per una lingua che non era mai stata presentata a stampa, l'*Abecedarium* costituiva un formidabile strumento di alfabetizzazione, oltreché di propaganda religiosa. Allo stesso tempo era un testo che poteva facilmente nascondere la sua impostazione confessionale, perché manifestava il suo carattere luterano solo attraverso i silenzi e le omissioni, non certo con prese di posizione esplicite o polemiche. Trubar pensava soprattutto all'uso didattico che si poteva fare della scarna, ma rigorosa, trattazione di Brenz in ambienti con limitata preparazione culturale e teologica. Nel 1567 ristampò anche l'originale tedesco, accompagnandolo con una traduzione slovena in interlinea: lo scritto, nei territori mistilingui ai quali era destinato, assumeva così il carattere assolutamente nuovo di manuale di conversazione religiosa nel linguaggio delle classi dominanti[38].

Questo libretto in realtà riflette il diverso clima che si era creato a Lubiana, all'interno della comunità luterana slovena, dopo il 1565. Quando Trubar dovette lasciare la città era stato sostituito come sovrintendente dal giovane Sebastijan Krelj, di soli 27 anni. Questi era stato allievo a Jena di Flacius Illyricus, era un brillante umanista e padroneggiava con sicurezza le forme di comunicazione attraverso la stampa; probabilmente considerava il suo precedessore, più vecchio di trent'anni, eccessivamente cauto e timoroso[39]. Nel 1566 Krelj pubblicò a Regensburg, senza il proprio nome, un'opera di 64 carte, l'*Otrozhia biblia, ein Handtbüchlein darinn ist unter anderm der Catechismus von fünfferlei sprachen*, in cui dimostrava che si poteva partire dal più elementare dei catechismi per intraprendere un'aggressiva attività di propaganda nei confronti di popolazioni di lingua diversa. *Otrozhia biblia* è di solito tradotto come *Bibbia dei*

[38] *Ta celi Catehismus, skratko sastopno islago vzhetertyzh, skusi Primosha Truberia, istolmazhen, inu sdai slouenski inu nemshki vkupe drukan. Is tiga se ty mladi, vse shtuke te prave stare kerszhanske vere, inu ta nemshki jesyk, mogo nauuzhyti. Catechismus, mit des Herrn Johannis Brentzij kurtzen Außlegung, in Windischer vnd Teutscher Sprach zusamen getruckt.* Matth. 21., Psalm. 8.: Numquam legistis: ex ore infantium et lactantium perfecisti laudem. Drukan Vtibingi, MDLXVII (Tutto il catechismo, esposto per la quarta volta con un breve e chiaro commento da Primož Trubar, e ora stampato insieme in sloveno e tedesco. Da questo i giovani possono imparare tutte le parti della vera, antica fede cristiana e la lingua tedesca. Il catechismo, con una breve spiegazione del signor Johannes Brenz, stampato insieme in lingua slava e tedesca. Matteo 21, [16], Salmo 8, [3]: Non avete mai letto: Dalla bocca dei fanciulli e dei lattanti hai tratto lode. Stampato a Tübingen, 1567).

[39] Cfr. Trubar a Hans Ungnad, Lubiana, 8 luglio 1564, in *Primus Trubers Briefe*, pp. 337-338; per i pochi dati biografici su Krelj (Krell, Crellius, 1538-1567): *ivi*, p. 436; RUPEL, *Primus Truber*, cit., pp. 185-186.

bambini, che non rende adeguatamente l'idea dei contenuti del testo. Lo scritto si apre effettivamente con il sillabario sloveno e con uno schematico dizionario teologico latino-sloveno, 24 voci in tutto. La parte centrale è però costituita da un catechismo in cinque lingue: sloveno, croato, tedesco, latino e italiano. Il testo utilizzato è in parte quello di Brenz, in parte quello di Lutero: ma ridotto veramente all'essenziale. Seguono, solo in sloveno, una serie di testi molto polemici, che introducono una serrata contrapposizione (*antithesis*) tra le posizioni degli *evangeliski* e dei *papisti*, corredata da citazioni bibliche e di passi dei padri della chiesa. La derivazione dagli scritti di Flacius Illyricus appare evidente[40].

Di Krelj, che morì subito dopo a 29 anni, si sa molto poco. Era veramente un uomo di frontiera, originario di Vipacco, un castello poco distante da Gorizia; la località era feudo dei Lantieri, una ricca famiglia goriziana di origine bergamasca, che per tutta la seconda metà del Cinquecento aderì apertamente al luteranesimo, inducendo i propri sudditi a fare lo stesso. Oltre all'*Otrozhia biblia* Krelj ha lasciato altre opere che esprimono la sua personalità e la sua posizione teologica. Nel 1562 aveva pubblicato la versione dal latino in tedesco di un'opera di Cyriacus Spangenberg, un altro allievo di Flacius[41]. Dello stesso Spangenberg, poco prima di morire, tradusse in sloveno il commento alle letture evangeliche (*Kirchenpostille*) delle domeniche d'inverno. Compose inoltre alcuni inni nella propria madrelingua, già inseriti nell'*Otrozhia biblia* e poi varie

---

[40] *Otrozhia Biblia. Ein Handtbüchlein darinn ist unter anderm der Catechismus vonn fünfferlei sprachen. Devteronomy na VI.: Inu te besede, katere tebi danas sapovém, bodesh utvoiem sèrku hranil: inu ije Otrokom tvoim ostril, inu od njih govornil, sedezh doma vhishi tvoij, alli po potu gredezh: kadar leshesh inu vstanesh.* Anno MDLXVI, (Colophon:) Drvkanv v'Regenspurgi skusi Ioannesa Burgera (La bibbia dei bambini. Un manualetto, in cui tra l'altro c'è il catechismo in cinque lingue. Deuteronomio, 6, [6-7]: E questi Comandamenti, che oggi ti dono, rimangano ben impressi nel tuo cuore, insegnali ai tuoi figli, parlane loro e quando te ne stai in casa tua, e quando cammini per via, e quando ti corichi e quando ti alzi. Nell'anno 1566. Stampato a Regensburg da Johannes Burger), reprint con postille di M. Orožen e B. Gerlanc, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1987. Nell'opera Krelj propose un'ortografia dello sloveno diversa da quella adottata da Trubar.

[41] *Christlich bedencken ob und wie fern ein jglicher Christ die Rotten und Secten, auch allerley offentliche Irthumen und Religionstreitte, beide von Rechts wegen und auch mit der that zu richten und zu anathematizieren schüldig sey…* Anno 1562 (Colophon:) Gedruckt zu Eisleben durch Urban Gaubisch (*VD 16*, K 2330); la lunga prefazione è firmata «Sebastianus Krellius Slavus». L'opera, che si colloca nella controversia tra Flacius e Justus Menius, contiene un aspro attacco contro «noministen, nullisten, neutralisten, adiaphoristen, synergisten, majoristen, schwenckfeldisten, osiandristen, sacramentirer, nullsartsbrüder, verrether und epicurer». Era quel genere di polemiche, tanto diffuse nel luteranesimo tedesco, da cui Trubar voleva assolutamente tenersi lontano: cfr. *Primus Trubers Briefe*, cit., p. 437.

volte ristampati[42]. Krelj sembra rappresentare l'anima missionaria del luteranesimo sloveno, che intendeva rivolgersi anche al di fuori del gruppo linguistico di origine. L'*Otrozhia biblia* è costruito tenendo conto della pluralità d'idiomi dei domini meridionali degli Asburgo: era lo stesso progetto che aveva spinto pochi anni prima il barone Hans Ungnad a fondare la tipografia slava di Urach. Per Trubar, che a Lubiana aveva istituito una comunità luterana forte e ben organizzata, idee del genere apparivano ormai pericolose. Diffondere la propaganda confessionale fuori dalla Carniola, in territori in cui ancora dominava saldamente la chiesa cattolica, poteva soltanto suscitare reazioni pericolose, con gravi ripercussioni all'interno. Il modello della riforma slovena doveva esser limitato a una sola provincia[43].

C'è anche un testo italiano nell'*Otrozhia biblia*: *La instrucione italiana della pietà christiana*. È il più breve catechismo italiano della Riforma che ci sia pervenuto: sono dieci facciate, ma scritte in caratteri grandi. Non si discosta dal testo degli altri catechismi inseriti nella raccolta: tuttavia solo la versione slovena e quella italiana presentano una serie assai discontinua di commenti a margine, d'impostazione manifestamente antiromana. Per esempio, a fianco della risposta «sul ministero de Evangelio», la postilla aggiunge: «Nella chiesa si dee insegnare quello che Christo ha comandato e non quello che il papa, prìncipi del mondo, padri o concilii hanno comandato». Non meno significativa l'annotazione apposta a margine della schematica esposizione della dottrina della Cena: «Bisogna mangiar il corpo di Christo, e bever il suo sangue, in memoria che per il sacrificio de quello siamo stati perfettamente redenti, e non per offerirlo per vivi e per morti, come che Christo non ci havesse perfettamente santificati». I commenti servono ad accentuare il carattere protestante del cate-

[42] *Postilla slovenska, to ie, karshanske evangeliske predige, vèrhu vsaki nedeleski Evangelion skusi letu, sa hishne gospodarie, shole, mlade inu priposte Lüdi. Pervi simski del. Christus Matthei na XXIV.: Inu se bode predigoval leta Evangelion tiga Kralevstva, po vsim ûlnim svétu, k'prizhi vsem Lüdem. Inu tadai, pride sodnij dan* (Postilla slovena, cioè prediche cristiane evangeliche per ogni Vangelo della domenica, per tutto l'anno. Per i padri di famiglia, le scuole, i giovani e la gente semplice. Prima parte, domeniche d'inverno. Matteo 24, [14]: E questo Vangelo del Regno sarà predicato in tutto il mondo, per esser di testimonianza a tutte le genti. E allora verrà la fine), Ratisbona, Johannes Burger, 1567: cfr. BERČIČ, *Das slowenische Wort*, cit., n. 22. Gli inni di Krelj furono varie volte ristampati nelle raccolte ufficiali della comunità luterana slovena, insieme con quelli di Trubar e di altri autori.

[43] Trubar compì solo una missione al di fuori del territorio della Carniola, nell'autunno nel 1563 a Gorizia, dove predicò in italiano, sloveno e tedesco; il viaggio suscitò le reazioni del nunzio pontificio a Vienna e del governo veneziano, timoroso per quanto avveniva ai confini della Repubblica: cfr. S. CAVAZZA, *Primož Trubar e le origini del luteranesimo nella contea di Gorizia (1563-1565)*, «Studi goriziani», 61,1985, fasc. 2, pp. 7-25.

chismo, intervenendo su un testo che per la sua estrema sommarietà potrebbe sembrare privo di ogni particolare connotazione confessionale. L'effetto tuttavia rimane indecifrabile, come se la semplificazione dottrinale e la propaganda luterana rimanessero, a questo livello, due obiettivi difficilmente conciliabili l'uno con l'altro[44].

SILVANO CAVAZZA

[44] La *Instrucione italiana* è pubblicata in appendice; le annotazioni, che nell'originale sono al margine, vengono inserite all'interno del testo, tra doppia parentesi quadra, al termine della frase alla quale si riferiscono, nella stampa indicata con una lettera dell'alfabeto.

Appendice

I

FONDAMENTO DELLA RELIGIONE CHRISTIANA

per uso di quella parte di Valtelina, dove ministra Athanasio
Non si può porre altro fondamento di quello che è posto. Paolo I Cor. 3 [11]
Nell'anno MDLIII.

[c. A2r]
MINISTRO. Di qual religione sei tu?

DISCIPULO. Son christiano, per gratia di Dio.

MINISTRO. Come sai tu di esser christiano?

DISCIPULO. Io il so, perché io credo in Iesu Christo, et son battezato nel suo nome.

Del battesimo

MINISTRO. Che cosa è battesimo?

DISCIPULO. Battesimo è un sacramento, over un segno divino, col quale Dio padre fa intendere a colui che è battezzato, che esso li voglia bene, et gli sia propitio et favorevole per amore del suo diletto figliuolo Iesu Christo col Spirito Santo, et che li perdoni i peccati senza pagamento o sodisfattione, ma con la gratuita sua clementia, et che lo prenda per figliuolo adottivo et per suo herede di tutti gli beni celesti, sempre per amore di Iesu Christo, et per il pagamento et per la sodisfattione che Iesu Christo ha fatto col sangue et la morte della croce.

MINISTRO. Recita i testimoni della scrittura, che [c. A2v] provino il battesimo esser ordinato da Christo.

DISCIPULO. San Mattheo all'ultimo, parlò Iesu a gli suoi discepoli dicendo: A me è stata data ogni possanza in cielo et in terra. Adunque andate et insegnate a tutte le genti, battezandole nel nome del Padre, del Figliuolo et dello Spirito Santo, insegnandole ad osservare tutte quelle cose che io ho comandato a voi [*Matteo*, 28, 18-20]. Et san Marco anche all'ultimo: Andate per l'universo mondo, et predicate lo Evangelio ad ogni creatura; chi harà creduto et sarà stato battezzato sarà salvo, chi non harà creduto sarà condannato [*Marco* 16, 15-16].

Del simbolo della fede christiana

MINISTRO. Recita il Simbolo della fede.

DISCIPULO. Credo in Dio padre onnipotente, creatore del cielo et della terra. Et in Iesu Christo suo figliuolo unico, Signor nostro. Il quale fu generato dal Spirito Santo. Nacque di Maria virgine. Ha patito a tempo di Pontio Pilato. Fu posto in croce, morì et fu sepellito. Descese all'inferno. Nel terzo dì risuscitò da morte. Ascese nei cieli. Siede alla destra [c. A3r] di Dio padre onnipotente. Di là venirà a giudicare i vivi et i morti. Credo nello Spirito Santo, la santa chiesa catolica, la communione de' santi, la remissione di peccati, la resurrettione della carne, et la vita eterna.

MINISTRO. Quale è la utilità di questo credere, et di questa fede?

DISCIPULO. La utilità è che per questa fede io son riputato et tenuto come se io fossi giusto davanti di Dio, per amor del suo carissimo figliuolo Iesu Christo, la cui giustitia et bontà mi viene imputata, et per questa fede mi vien donato lo spirito di poter fare quella che è la vera oratione et di invocar Dio come padre et di ordinare la vita mia secondo i comandamenti suoi.

Della oratione

MINISTRO. Con quale oratione sei tu solito d'invocar Dio?

DISCIPULO. Con quella che insegnò Iesu Christo.

MINISTRO. Recitala.

DISCIPULO. Padre nostro, che sei nei cieli, sia santificato il nome tuo. [c. A3v] Venghi il regno tuo. Sia fatta la voluntà tua come nel cielo, così anche in terra. Da' a noi hoggi il pane nostro d'ogni giorno. Et perdona a noi i peccati nostri, sì come anchor noi perdoniamo ai nostri debitori. Et non ne indurre in tentatione, ma liberane dal male. Perché tuo è il regno, la potentia et la gloria sempiterna. Et così sia.

Di diece comandamenti

MINISTRO. Quali sono i comandamenti di Dio?

DISCIPULO. Sono quegli che sono scritti nella legge d'esso Iddio, al vigesimo capo dell'Essodo.

MINISTRO. Recitagli.

DISCIPULO. Il primo è: Io son il signor Dio, il quale ti ho cavato dalla terra di Egitto e dalla casa di servitù. Tu non harai altro Dio dinanzi alla faccia mia.

Il secondo: Tu non farai imagine, né figura alcuna delle cose che sono in cielo di sopra, et qua giù in terra, o nell'acqua sotto terra. Tu non le adorarai, non le honorerai, perché io son il tuo Signore, forte et geloso.

[c. A4r] Il terzo: Non usarai il nome del tuo signor Dio in vano.

Il quarto: Ricordati di santificare il sabbato.

Il quinto: Honora il padre et la madre.

Il sesto: Non amazzare.

Il settimo: Non fare adulterio.

L'ottavo: Non rubare.

Il nono: Non dir falso testimonio.

Il decimo: Non desiderarai la casa del prossimo tuo, né la sua moglie, né il servo, né l'asino, né altra cosa che sia sua.

MINISTRO. A che fine è stata data questa legge?

DISCIPULO. Ella è stata data prima, acciò che per lei noi veniamo a conoscere i peccati nostri. Dopo, acciò che da lei medesima impariamo quali siano quelle opere che Dio vuole che noi attendiamo a fare, e quelle bisogna fare che esso comanda, non quelle che gli huomini si vanno imaginando di sua testa.

[c. A4v] Delle opere

MINISTRO. Possiamo noi con le nostre opere adimpìre perfettamente i comandamenti di Dio?

DISCIPULO. Non possiamo, perciò che le opere nostre non sono perfettamente buone, essendo noi generati et nati nel peccato. Ma il misericordioso nostro signor Dio, bramoso della nostra salute, ne ha donato l'unigenito suo figliuolo Iesu Christo, il quale non hebbe et non fece mai peccato et ha adimpito perfettissimamente tutti i comandamenti del Padre. Adunque se noi habbiamo il divino dono di poter vivamente credere in questo Iesu Christo, Dio con la sua gratuita clementia (cioè senza altre nostre opere et travagli) ne tiene per giusti, et ne stima et ne reputa come se noi medesimi fossimo quegli, i quali havessimo adimpiuto tutti i comandamenti suoi per amor del figliuol diletto.

MINISTRO. Et per qual caggione dobbiamo noi attendere a far le buone opere?

DISCIPULO. Non per havere a sodisfare con esse per i peccati nostri, né per meritare la vita eterna, imperò che solo Iesu Christo ha sodisfatto sofficientissima-

mente per tutti i peccati passati, [c. A5r] presenti et futuri, per tutte le colpe et tutte le pene, et solo ne ha meritato la eterna vita. Ma dobbiamo fare le buone opere, acciò che con quelle, come con veri frutti et effetti della fede, veniamo a far conoscere di fuori essa fede nostra, che ella sia viva et operante: cioè, che noi in verità sentiamo che dentro di noi lo spirito di adottione dà testimonio allo spirito nostro che siamo figliuoli di Dio, et per rendergli gratia di tanti beneficii suoi.

Del sacramento della cena del Signore

MINISTRO. Che cosa dobbiamo noi fare per essercitare la nostra fede et per ricever consolatione nelle afflittioni?

DISCIPULO. Usar la cena del Signore.

MINISTRO. Che cosa è la cena del Signore?

DISCIPULO. La cena del Signore è un sacramento over un segno sacro, ordinato da Iesu Christo, dove i suoi fedeli mangiando quel pane et bevendo quel vino con la bocca esteriore et corporale, insiememente con la bocca interior et spiritoal, partecipano del corpo et sangue di [c. A5v] Christo, facendo insieme grata commemoratione del crocifisso corpo et del sangue suo sparso in remissione de' peccati.

MINISTRO. Recita le parole nelle quali gli santi evangelisti et san Paolo descrivono la ordinatione di questa cena?

DISCIPULO. Il signor Iesu in quella notte nella quale egli fu tradito et cenò con gli suoi discepoli, prese il pane et dopo che hebbe rese le gratie il rompete et diede alli discepoli, et disse: Prendete, mangiate, questo è il mio corpo, il quale vien dato per voi; fate questo in mia recordatione. Et havendo preso il calice dopo che egli hebbe cenato, rese gratie et lo diede loro dicendo: Bevete di questo tutti, perciò che questo è il sangue mio, il quale è del nuovo testamento, il quale per molti si spargerà per remissione di peccati. Fate questo in mia commemoratione [*Matteo*, 26, 26-28; *Marco* 14, 22-25; *Luca* 22, 15-20] .

[c. A6r] Delle chiavi del regno del cielo

MINISTRO. Quali sono le chiavi del regno del cielo?

DISCIPULO. Il ministerio, overo la predicatione dell'Evangelio di Iesu Christo.

MINISTRO. Pruova con qualche autorità degli evangelisti che Iesu Christo habbia ordinato il ministerio di predicare il suo Evangelio.

DISCIPULO. In san Luca nel cap. X Christo dice alli discepoli, i quali egli mandava a predicare il regno di Dio: Chi ascolta voi, ascolta me; chi disprezza voi, disprezza me. Chi veramente disprezza me, disprezza colui che mi ha mandato [*Luca* 10, 16]. Et in san Mattheo al XV[I]: A te darò le chiavi del regno del cielo. Tutto ciò che tu harai legato in terra, sarà legato in cielo. Et tutto ciò che tu harai dislegato in terra, sarà dislegato in cielo [*Matteo* 16, 19]. Et in san Giovanni al cap. XX: Prendete lo Spirito Santo; i peccati di qualunque persona voi harete rimessi, sono loro rimessi; et di qualunque persona gli harete ritenuti, sono ritenuti [*Giovanni* 20, 22-23].

MINISTRO. Da quali segni potremo noi conoscere quali siano quei predicatori che usano nei tempi [c. A6v] presenti quel ministerio che è ordinato da Iesu Christo?

DISCIPULO. Da questi segni: tutti quegli usano il ministerio da Iesu Christo ordinato (et non altri), i quali havendo spirito et fede, attendono a predicare la pura dottrina de' profeti di Christo et degli apostoli, senza imbrattarla con inventioni humane; et color particolarmente usano esso ministerio, i quali insegnano fondamenti et principii tali, quali sono questi che al presente sono recitati. Questa è l'antica dottrina, la profetica, la evangelica, la apostolica, la catolica, la ortodossa: et questa sola si de[e] abbracciare, a laude et gloria di dio et dello unigenito suo figliuolo Iesu Christo, signor nostro.

Fine

[c. A7r] Paolo a' Galati, al primo: *Se noi, over l'angelo del cielo harà predicato a voi altro Evangelio, oltra di quello che noi vi habbiamo predicato, sia maledetto. Et io dico un' altra volta: Se alcun harà predicato a voi altro Evangelio, oltra di quello che havete ricevuto, sia maledetto* [*Galati* 1, 8-9].

II

LA INSTRUCIONE ITALIANA DELLA PIETÀ CHRISTIANA

[c. D1v]
IL PADRE. O figliuol mio, chi sei tu?
IL FIGLIUOLO. Io son huomo christiano.
PADRE. Perché ti chiami christiano?
FIGLIUOLO. Perché io abbrazzo e fo professione della fede christiana.
PADRE. [c. D2r] In quante parti è distribuita la dottrina della pietà christiana?

FIGLIUOLO. In sei parti. La prima è il Decalogo. La seconda è il Simbolo apostolico. La terza, la oracione del Signore. La quarta, il ministerio dello Evangelio, overo le chiavi del regno de' cieli. La quinta, il sacramento del sacro Battesimo. E la ultima, il sacramento della cena del Signore.

La prima parte è il decalogo

IL PADRE. Recita per ordine li dieci commandamenti, li quali sono la prima parte della instrucione christiana.

[c. D2v] FIGLIUOLO. I) Io Signor son tuo Dio, il qual ti ha cavato dalla terra di Egitto, casa di servitù. Non haverai dei alieni avanti a me; non ti farai imagine, né similitudine alcuna di quelle cose, le quali sono in cielo di sopra, o in terra di sotto, overo nelle acque, le quali sono di sotto della terra. Non adorerai, né farai riverencia a quelle.[[*Secondo li precetti di Dio, e le sacre lettere, e non secondo le humane tradicioni, overo decreti de' pontefici, noi dobiamo servire a Dio*.]]

II) Non nominerai il nome del signor Dio tuo vanamente, perché non haverà per inocente colui, il quale usurperà invano il suo nome.

III) Ricordati di riverire il giorno del riposo.

IV) [c. D3r] Honora il padre tuo e la madre tua, aciò che tu sia di longa vita sopra della terra.

V) Non amacerai.

VI) Non cometterai adulterio.

VII) Non rubberai.

VIII) Non dirai falso testimonio contra il prossimo tuo.

IX) Non desiderarai la casa del prossimo tuo.[[*Quella mala concupiscencia ancora, la qual regna nelli huomini per natura, è peccato. Adonque huomo alcuno non può satisfare alla legge, né per la osservancia di quella esser iustificato.*]]

X) Non desiderarai la moglie sua, [c. D3v] né il servo, né la serva, né il bue, né l'asino, né cosa alcuna che sia sua.

La seconda parte, il simbolo apostolico

IL PADRE. Recita l'altra parte, la qual è il simbolo apostolico.

FIGLIUOLO. Io credo in Dio, padre omnipotente, creatore del cielo e della terra. [[*Dio padre nostro creatore.*]] Et in Iesu Christo, suo unico figliuolo, nostro signore, il quale fu concepto di Spirito Santo, e nacque di Maria vergine, et havendo patito sotto di Poncio Pilato fu crucifisso, morto e sepolto. [[*Dio figliuolo, nostro redentore e mediatore.*]] Discese a gl'inferi et il terzo giorno resuscitò da' morti; [c. D4r] ascese in cielo e senta alla destra di Dio padre omnipotente, di donde venirà a giudicare li vivi e li morti. Io credo nello Spirito Santo [[*Dio Spirito Santo, nostro santificatore.*]]; la santa chiesa universale, la comune unione delli santi, la remissione delli peccati [[*Se nui crediamo remissione delli peccati, adunque per le nostre opere non la meritiamo.*]]; la resurecione della carne e la vita eterna. Amen.

La terza parte, la oracione del Signore

IL PADRE. Di' la terza parte, con la quale il signor nostro Iesu Christo di sua propria boca ci ha insegnato a orare.

FIGLIUOLO. Padre nostro, il qual sei in cielo, sia santificato il nome [c. D4v] tuo; venga il regno tuo; sia fatta la tua volontà, così in terra come in cielo. Daci hoggi il nostro pane cotidiano, e rimettici li nostri debiti, come nui remettiamo alli nostri debitori. E non ce indure in tentacione, ma liberaci dal male. Perché tuo è il regno, la potencia e la gloria, nei secoli de' secoli. Amen. [[*Dio solo, e non gl'huomini, nelle nostre necessità invocar dobiamo, per il mezzo di Christo, solo nostro mediatore.*]]

La quarta parte è il ministerio dello Evangelio, overo le chiavi del regno dei cieli

IL PADRE. Io aspetto che tu mi dica la quarta parte per ordine, cioè la institucione del ministerio del Evangelio, overo delle chiavi del regni de' cieli.

[c. D5r] FIGLIUOLO. Così parlò il signor nostro Iesu Christo alli sui discepoli, dicendo: A me è stata data ogni potestà in cielo, et in terra. Andate adunque insegnando a tutte le genti, battezando quelli nel nome del Padre, del Figliuolo e dello Spirito Santo, amaestrando quelli a osservar tutte quelle cose le quali io vi ho comandato. [[*Nella chiesa si dee insegnare quello che Christo ha comandato, e non quello che il papa, principi del mondo, padri o concilii hano comandato.*]] Et io son con voi tutti li giorni in fino alla consumacione del mondo. E separatamente disse [all'] Apostolo: Et io ti darò le chiavi del regno de' cieli; e ciò che tu legherai in terra sarà legato in cielo, e ciò che tu dislegherai in terra, sarà dislegato in cielo. [[*Ecco la grande autorità e potencia dello ministerio dello Evangelio.*]]

La quinta parte è il sacramento del battesmo

[c. D5v] IL PADRE. Io ti damondo [sic] la esplicatione della quinta parte, cioè del sacramento del Battesimo.

FIGLIUOLO. Di quello ha parlato in san Mattheo, al XXVIII, in san Marco, al XVI, alli sui discepoli, dicendo: Andate per il mondo, predicate lo Evangelio a ogni creatura. Quello che crederà e sarà battezato sarà salvo, ma quello che non crederà sarà condanato. [[*Gli huomini, e non le campane, si debbano batizare con l'aqua, e non con sale, saliva, olio e simil cose.*]]

La sesta parte et ultima, la cena del Signore

IL PADRE. Resta, figliuol mio, che tu esplani l'ultima parte della instrucione christiana, cioè della cena del Signore.

[c. D6r] FIGLIUOLO. Il signor nostro Iesu Christo in quella notte, nella qual fu tradito, cenando con li sui discepoli prese il pane et, havendolo benedetto e rendute le gracie, lo ruppe e diede alli sui discepoli dicendo: Pigliate e mangiate: questo è il corpo mio, il qual si dà per voi; fate questo in mia comemoracione. [[*Bisogna mangiar il corpo di Christo e bever il suo sangue, in memoria che per il sacrificio de quello siamo stati perfettamente redenti, e non offerirlo per vivi e per morti, come che Christo non ci havesse perfettamente santificati.*]] E doppo che hebbe cenato, similmente prese il calice e, rendute le gracie, lo diede a quelli dicendo: Bevete di questo tutti; certamente questo è il sangue mio, che è del nuovo testamento,

il quale sarà sparso per molti per la remissione de' peccati. Cadauna volta che vui beverete fate questo in mia comemoracione.

Il fine

Riflessioni su società e leggi di un esule ugonotto: Pierre Roques (1685-1748)

«Ξένους ξένιζε και σύ γαϱ ξένος γ'έσή»
(«Accogli gli stranieri anche tu infatti sarai straniero un giorno»).
Anonimo.
(Grozio, *Excerpta ex tragoedis et comoedis graecis*, 1626, p. 938).

Quando l'abate Guillaume Raynal, nell'edizione dell'*Histoire de deux Indes* del 1780, informava i suoi lettori del progetto di un'*Histoire de la Révocation de l'Edict de Nantes*, annunciava un'opera che non avrebbe mai raggiunto la pubblicazione. Ciononostante, l'autore lavorò per essa a lungo e intensamente al fine di proporre un'analisi documentata e dettagliata degli effetti che la politica religiosa di Luigi XIV aveva procurato al suo paese:

> Ce ne sera pas un détail des atrocités qui accompagnèrent cet événement malheureusement célèbre – avvertiva l'autore – Je suivrai sur le globe entier les réfugiés françois; et je retracerai, le mieux qu'il me sera possible, le bien qu'ils firent aux régions diverses où ils portèrent leur activité, leurs larmes et leur industrie[1].

Raynal intendeva mostrare ciò che la Francia aveva perduto, attraverso lo specchio delle tante realtà estere in cui l'industria e le competenze dei profughi francesi avevano potuto dispiegarsi. A questo scopo, per buona parte degli anni '80 del Settecento, tempestò di richieste i suoi corrispondenti esteri, perché gli procurassero notizie sugli esuli francesi giunti in quegli Stati; altre informazioni poté raccoglierle personalmente durante l'esilio seguito alla condanna dell'*Histoire des deux Indes*. Estraneo a preoccupazioni apologetiche e a coinvolgimenti diretti nella vicenda dei protestanti francesi, Raynal tentò di raccogliere dati sugli effetti economici e sociali della revoca senza indulgere a memorie e ricordi agiografici di martiri perseguitati, che pur costituivano una parte

[1] Guillaume Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Genève, Pellet, 1780, Avvertissement, pp. IX-X.

consistente della letteratura ugonotta in Europa. A conferma del fatto che quest'ambizioso progetto aveva il suo motivo ispiratore nello studio di una determinata realtà storica, condotto in modo scientifico, l'autore stilò un questionario a cui i suoi corrispondenti avrebbero dovuto attenersi nello svolgere le loro inchieste. Della mancata realizzazione dell'opera ancora oggi s'ignorano le cause; certo è che Raynal incontrò numerose difficoltà, non ultima l'assenza di un editore disposto a farsi coinvolgere in un'impresa certamente impopolare, al fianco di un autore già censurato[2]. È superfluo sottolineare che la storiografia contemporanea, impegnata a ricostruire la vicenda dei protestanti francesi, avrebbe enormemente beneficiato di un materiale documentario così ricco e, al tempo stesso, selezionato con criteri netti: criteri sui quali si sono basati alcuni dei più recenti studi sul comportamento della minoranza ugonotta in patria e nei paesi di adozione[3]. Fino a oggi non è stato neppure possibile ricostruire, nella sua completezza, tutto il materiale preparatorio dell'*Histoire de la Révocation* che amici di Raynal, conoscenti e intellettuali solidali inviarono a Parigi sotto forma di biografie, censimenti, repertori etc. Di tanto in tanto un nuovo tassello si aggiunge alla composizione del mosaico che l'insieme delle fonti dell'*Histoire* costituisce[4]. Uno di questi contributi fu pubblicato poco dopo la sua composizione, nel 1784, nella forma epistolare in cui era stato redatto, con il titolo: *Lettre à l'Abbé Guillaume-Thomas Raynal sur la vie de feu M. Pierre de Roques*[5]. L'autore, Johann Rudolf Frey, era un militare di carriera, cittadino svizzero al servizio della Francia, comandante della piazza di Basilea. Sua era stata la scelta di soddisfare le richieste di Raynal circa il soggiorno di esuli francesi nel cantone di Basilea, rievocando la vicenda del pastore Roques, che qui aveva vissuto «à l'ombre de la liberté»[6] per circa quarant'anni.

---

[2] Sulle possibili motivazioni della mancata pubblicazione dell'opera vedi C. LAURIOL, *L'Histoire de la révocation de l'Edit de Nantes de Raynal*, in *Raynal, de la polémique à l'histoire*, par G. Bancarel et G. Goggi, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, pp. 51-52; G. ADAMS, *The Huguenots and the French opinion 1685-1787: the Enlightenment debate on toleration*, Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 1991, p. 250.

[3] D. BOISSON, *Les protestants de l'ancien Colloque du Berry de la révocation de l'Edit de Nantes à la fin de l'Ancien Régime (1679-1789) ou l'inégal résistance des minorités religieuses*, Paris, Honoré Champion, 2000.

[4] C. LAURIOL, *L'Histoire de la révocation*, cit., p. 352, segnala i principali contributi all'opera di Raynal, da quelli già noti alla fine dell'Ottocento fino alle scoperte più recenti, e indica possibili indirizzi di ricerca.

[5] JOHANN RUDOLF FREY, *Lettre à Mr. l'Abbé Guillaume Thomas Raynal sur la vie de feu Mr. Pierre de Roques par Mr. Frey*, Bâle-Leipzig, 1784, s. e.

[6] Ivi, p. 5.

Nella compagine svizzera Basilea non era tra le città che avevano potuto garantire un rifugio sicuro agli esuli ugonotti: gli impegni commerciali e militari che la legavano al sovrano francese limitavano la sua autonomia; inoltre, qualche anno prima della revoca, Luigi XIV aveva fatto costruire, proprio alle porte di Basilea la fortezza francese di Hüningen, rendendo difficile e rischiosa la sosta dei profughi nella città renana. Furono piuttosto le città della Svizzera romanza, Ginevra, Losanna, Neuchâtel, le prime e le più operose nell'allestire una rete di solidarietà, mentre nella Svizzera tedesca fu Berna ad agire con efficacia maggiore di tutte le altre[7]. A Basilea, però, l'industria e l'intraprendenza degli ugonotti che erano stati accolti sin dalla fine del XVI secolo, aveva fatto sì che si costituisse una piccola, ma attivissima comunità francese intorno a una Chiesa in cui si officiava il rito francese. Nel corso del XVII secolo la Chiesa francese di Basilea era divenuta così popolare da richiamare costantemente anche molti riformati svizzeri, che stimavano i predicatori ugonotti i migliori della regione[8]. Non deve pertanto destare meraviglia il fatto che, pochi anni dopo la pubblicazione della biografia di Roques a cura di Frey, un secondo contributo destinato all'*Histoire* di Raynal provenisse da quella stessa città, dove il pastore Petitpierre aveva stilato una *Histoire de l'origine et des progrès de l'Eglise française de Bâle depuis l'an 1569 jusqu'à l'an 1780*. Il manoscritto, tutt'oggi conservato allo Staatsarchiv di Basilea, ripercorre la storia della minoranza francese già presente in città qualche anno prima della Saint Barthélemy e nutrita, nel secolo successivo, dall'arrivo di sempre nuovi esuli[9]. Di questa comunità – che pur aveva avuto ospiti eccellenti – era stato illustrissimo rappresentante e certo uno dei più attivi promotori il pastore Pierre Roques, che Abraham-Henry Petitpierre portava a modello di virtù nel suo scritto.

Il personaggio di Roques è di quelli che Raynal andava cercando per l'Europa per dimostrare, documenti alla mano, il danno che Luigi XIV aveva arrecato al suo paese con la revoca dell'editto di tolleranza. Un uomo mite e profondamente religioso, benestante, di nobili origini, che solo l'esilio e le difficoltà originate dalla persecuzione avevano spinto a seminare per l'Europa fermenti di lotta e di sovversione, che ora minacciavano l'autorità del re dei francesi. Nella piccola Basilea Pierre Roques aveva trovato la libertà di scrivere e pubblicare testi che alimentavano la resistenza dei protestanti francesi rimasti

[7] J. K. MÖRIKOFER, *Geschichte der evangelischen Flüchtlinge in der Schweiz*, Hirzel, Leipzig, 1876; E. COMBE, *Les Réfugiés de la Révocation en Suisse*, Lausanne, Bridel, 1885.

[8] L. JUNOD, *Histoire de l'Eglise Françoise de Bâle*, Lausanne, Bridel, 1868.

[9] Basilea, Staatsarchiv, Kirchenarchiv, F. F. 1-2. Per la notizia che lo scritto di Petitpierre era destinato all'*Histoire* di Raynal cfr. «Société d'Histoire du Protestantisme Français. Bulletin Historique et Littéraire», 1890, t. XXXIX, p. 40, n. 2.

in patria e il desiderio di riscatto degli esuli del *Refuge*. A Ginevra aveva amici influenti e apprezzati in Europa, che si dicevano disposti a sostenere la sua causa e quella dei suoi compatrioti perseguitati. Con l'abilità e il senso pratico che a volte si accompagna all'ingegno di pochi, ma eccellenti, uomini di lettere, Roques si servì delle stamperie basileesi come di una potentissima cassa di risonanza per diffondere idee di condanna del potere tirannico. I suoi libri, stampati in Svizzera in molteplici edizioni e poi tradotti, furono sempre scritti in francese affinché più facilmente potessero circolare, una volta penetrati clandestinamente in Francia. Ancora oggi gli esemplari conservati nelle biblioteche francesi testimoniano dell'ampia fortuna che l'opera di Roques incontrò in patria. Fu un intellettuale partecipe e critico dei problemi della società a lui contemporanea. Non si limitò mai al solo ufficio pastorale: sotto l'apparenza di testi di edificazione morale scrisse di legislazione civile e di giustizia, s'interessò di teoria politica e di ermeneutica biblica, sempre attento agli ultimi sviluppi che ciascuna di queste discipline aveva subito negli anni più recenti.

1. Era nato l'anno stesso della revoca dell'Editto di Nantes[10]. La sua biografia si prestava in modo suggestivo a diventare il modello di un'intera generazione, che era nata sul suolo francese, ma non vi aveva mai vissuto. Così la dovettero percepire anche i contemporanei che in lui identificarono un soggetto ideale per l'*Histoire* di Raynal. Il ricordo scritto da Johann Rudolf Frey non è più che una testimonianza resa da un allievo e amico devoto, che nella vita ebbe tutt'altri interessi[11]. Purtroppo Frey si limitò a qualche accenno circostanziato all'intensa attività letteraria di Roques e alle reazioni che essa suscitò ben oltre i confini dei paesi di lingua francese; ma l'improvvisato biografo, avvisato dell'uso che Raynal avrebbe fatto delle sue informazioni, si rendeva perfettamente conto del significato esemplare che la vicenda di Roques poteva assumere, pertanto non mancava di menzionare, seppure brevemente, tutti i dibattiti, le relazioni epistolari, i contributi giornalistici e le amicizie letterarie che quel pro-

---

[10] Su Roques, oltre al ricordo di Frey già menzionato, esiste una biografia manoscritta conservata a Basilea, Staatsarchiv, Privatarchiv 141, M 6 fol. 398, *Notizien über das Leben und die Arbeiten von Pfarrer Pierre Roques, von Pfarrer Ebray (1769-1840)*. Informazioni generali sulla vita e le opere di Roques si trovano in C. DARDIER, voce *Pierre Roques*, in *Encyclopédie des Sciences Religieuses*, XI, 1881, pp. 291-294; J. VAN DEN BERG, *Le vray Piétisme: Die aufgeklärte Frömmigkeit des Basler Pfarrers Pierre Roques*, «Zwingliana», XVI, 1983-1985, pp. 35-53. E. DE BUDE, *Lettres inédites adressées de 1686 à 1737 à J.-A. Turrettini*, Paris, Librairie de la Suisse Française, 1887, ha pubblicato otto lettere indirizzate da Roques a Jean-Alphonse Turrettini tra il 1720 e il 1735.

[11] Sul corrispondente basileese di Raynal vedi D. FLACH, *Johann Rudolf Frey 1727-1799. Freund Isaak Iselins*, Zürich, Fluntern, 1954.

fugo intraprendente aveva stretto nella sua lunga e operosa vita basileese. Infine, non trascurava di segnalare le vicende dei numerosi figli di costui, che portarono ancora più lontano, fin nell'Hannover e in Danimarca, l'esempio paterno di un intelletto critico e attivo. Così concludeva il suo ricordo Johann Rudolf Frey:

> Vous pouvez à présent, Monsieur, juger d'après cette seule famille des effets qu'ont dû produire, en Hollande, en Angleterre, en Suisse, dans toute l'Allemagne protestante, et jusqu'au fond du Nord, tant de milliers de familles que la révocation de l'Edit de Nantes y a répandues. C'est à un homme de votre pénétration à démêler … ce qui a dû naturellement résulter, dans toutes ces différentes contrées, de l'heureuse effervescence que le mélange des esprits, des lumières, des caractères y a fait naître dans le moral, indépendamment de ce que l'accroissement des races, et tant d'autres causes ont pu opérer dans le physique[12].

L'anno stesso della revoca la famiglia Roques aveva deciso di lasciare la Francia e cercare asilo in Svizzera. Erano stati accolti nel cantone di Vaud grazie all'interessamento d'influenti amici di famiglia che avevano vegliato sul lungo viaggio oltre i confini francesi, assicurando l'incolumità di tutti i membri. Una tradizione familiare nobile e facoltosa impedì, più tardi, che il giovane Pierre trascorresse il resto della sua vita in una regione essenzialmente rurale; nel 1700 egli partì da solo per compiere gli studi universitari a Ginevra. Qui frequentò la Facoltà di filosofia e poi quella di teologia, sotto la guida di celebri maestri allora docenti in quell'accademia: Antoine Léger, Jean Gautier, Benedict Pictet e Jean-Alphonse Turrettini. A Ginevra ebbe inizio anche la sua attività pastorale; Roques si distinse tra i coetanei per un'eccellente preparazione, per la vivacità, per una naturale amabilità e per un «feu qu'il avoit quelque fois peine à retenir», secondo l'espressione del suo biografo[13]. Ginevra era allora luogo d'incontri eccellenti, meta di profughi da tutta Europa, sede di un'accademia incline a recepire criticamente le moderne dottrine filosofiche, che contava fra i suoi membri alcuni sostenitori del cartesianesimo ed era attenta a quanto produceva la Francia di Port Royal. A una sostanziale vivacità degli studi filosofici si accompagnava, poi, un incipiente rinnovamento degli studi di teologia, che avevano in Jean-Alphonse Turrettini il loro più noto e ap-

---

[12] FREY, *Lettre a Mr. l'Abbé Guillaume Thomas Raynal*, cit., pp. 53-54.
[13] Ivi, p. 11.

prezzato esponente[14]. Infine, gran parte della Vénérable Compagnie des Pasteurs era coinvolta nell'attività di sostegno ai protestanti francesi promossa da Antoine Court e disponibile ad appoggiare la causa dei perseguitati[15].

È probabile che proprio l'interesse e la partecipazione del giovane Roques ai progetti di rinnovamento teologico, di cui Turrettini era promotore, lo abbiano condotto da Ginevra a Basilea. Nel 1710 la comunità francese della città, rimasta priva di una guida spirituale alla morte dell'abate Paul Reboulet, offrì l'incarico a Roques. La profonda amicizia che legava allora Turrettini al teologo basileese Samuel Werenfels e lo sforzo comune di aggiornare i contenuti della dottrina calvinista alle esigenze di generazioni cresciute alla scuola di Cartesio, di Locke e di Leibniz, influì probabilmente sulla scelta di un giovane e appassionato pastore, la cui formazione teologica era nutrita della moderna filosofia. Roques accettò di trasferirsi a Basilea non senza qualche esitazione, per il timore di fare ritorno a un ambiente provinciale e lontano dall'animato mondo ginevrino; ma nella Basilea della prima metà del XVIII secolo, ricca di fermenti intellettuali, trovò una situazione culturale e amicizie non meno stimolanti che a Ginevra. Appena giunto in città fu ospite per qualche tempo della famiglia Bernoulli; da questo osservatorio privilegiato, fu testimone della rapida ascesa di alcuni giovani scienziati basileesi i cui nomi sarebbero divenuti famosi in tutta Europa pochi anni più tardi: i matematici Johann Bernoulli, Leonhard Euler e Jakob Hermann. Inoltre si legò di un'amicizia profonda e duratura a Samuel Werenfels, del quale sostenne l'opera di moderazione e razionalizzazione degli aspri dibattiti teologici che dilaniavano le Chiese protestanti. L'eccellente preparazione che aveva ricevuto a Ginevra gli valse ben presto la stima dei colleghi universitari, che gli affidarono un corso di filosofia. Per anni Roques garantì agli studenti basileesi intense lezioni – nove ore settimanali – i cui metodi e contenuti saranno ricordati come eccezionali da molti dei suoi ascoltatori[16]. Si trattava probabilmente di uno dei tanti corsi privati che i docenti basileesi tenevano per una parte selezionata dei propri scolari, spesso presso la propria abitazione, per non interferire con le lezioni ufficiali e godere così di maggiore libertà nella scelta dei contenuti. Dei corsi di Roques non resta traccia nei programmi della Facoltà di filosofia, né sono riuscita a trovare appunti delle sue

[14] Cfr. M.- C. PITASSI, *De l'orthodoxie aux lumières. Genève 1670-1737*, Genève, Labor et Fides, 1992.

[15] P. HAOUR, *Antoine Court and refugee political thought (1719-1752)*, in *New Essays on the political thought of the Huguenots of the "Refuge"*, edited by J. C. Laursen, Leiden, Brill, 1995, p. 135.

[16] D. BRÜHLMEIER, *Natural law and early economic thought in Barbeyrac, Burlamaqui, and Vattel*, in *New essays*, cit., pp. 66-67.

lezioni nei fondi manoscritti della Universitätsbibliothek. Quanto ci è giunto è riportato da coloro che ebbero l'opportunità di ascoltarlo. Roques alternava letture dai testi a seminari in cui gli studenti potevano – e dovevano – porre domande, palesare dubbi e fare osservazioni critiche. Un modo di procedere che ancora provocava scandalo un secolo più tardi nell'Università di Glasgow[17].

L'attività del pastore Roques animò la vita basileese per quasi quarant'anni, contribuendo alla rinascita culturale della città e al suo inserimento sui percorsi ideali dei dibattiti internazionali. Fu interlocutore dei giornalisti delle riviste di lingua francese che si leggevano in tutta Europa e collaboratore della *Bibliothèque Germanique*; instancabile sostenitore della rete di solidarietà edificata per il sostegno degli esuli e mirabilmente gestita in quegli anni da Antoine Court, ma anche interprete attento e recettivo delle istanze di rinnovamento della teologia e della teoria politica che attraversavano l'Europa di quei decenni. Quando uno dei principali animatori del *Refuge* olandese, Jacques Saurin, morì improvvisamente, lasciando appena iniziata la grande opera di divulgazione che si era proposto, Roques fu indicato come l'unico in grado di completare adeguatamente il suo ambizioso progetto; tra il 1735 e il 1736 egli portò a termine e fece pubblicare il terzo e il quarto volume dei *Discours historiques, critiques, théologiques et moraux sur les évènements le plus mémorables de l'Ecriture Sainte*[18]. L'opera meriterebbe da sola uno studio più approfondito, per mettere in luce tutta l'importanza strategica che essa rivestiva nel progetto di divulgazione altamente qualificata che Saurin aveva sperato di realizzare, e che la premessa al testo esemplificava con grande chiarezza[19]. Essa s'inseriva a pieno titolo in quel disegno di diffusione di un calvinismo mitigato, improntato al razionalismo e fondato su un'attenta critica testuale, che alcuni dei migliori

---

[17] *Ibid.*

[18] *Discours historiques, critiques, théologiques et moraux sur les évènements les plus mémorables du vieux et du nouveau Testament par M. Jacques Saurin, Ministre du Saint Evangile à la Haye. Avec des figures gravées sur les desseins de Mrs. Hoet, Houbraken et Picart, continuez par M. Roques, pasteur de L'Eglise Françoise de Basle*, III-IV, a la Haye, chez Pierre de Hondt, 1735-1736.

[19] *Discours historiques*, cit, ed. 1728, t. I, *Discours préliminaire*: «Ce n'est pas même une simple histoire de la Bible. Nous avons emprunté les lumières des savans; nous avons puisé dans leurs écrits des secours que nous ne pouvions pas trouver dans notre propre fonds, pour éclaircir les faits narrez par les auteurs. [...] Ils [les lecteurs] voudroient avoir une idée générale des questions qui s'agitent dans la République des Lettres au sujet de l'histoire sainte. Nous leur proposons ici les sentimens de Bocharts, de Seldens, de Grotius et de ce qu'il y a eu de plus illustres écrivains [...] Nous avons aussi puisé dans l'antiquité profane tout ce que nous avons pû découvrir de plus propre à éclaircir les faits narrez par les auteurs sacrez...».

allievi di Louis Cappel elaborarono nel *Refuge*[20]. Roques accettò l'incarico di completare l'Antico Testamento rimasto incompiuto per la scomparsa di Saurin; fu poi Charles Louis de Beausobre a terminare i *Discours*, pubblicando un'edizione priva, per sua stessa ammissione, del rigore filologico e dell'erudizione che Roques aveva voluto garantire nel rispetto degli intendimenti del suo predecessore[21].

Non meno significativo, per rivelare la statura del personaggio, è il fatto che l'esordio della sua vasta produzione coincise con la pubblicazione di una lettera apologetica in difesa del teologo di Neuchâtel, Jean Frédéric Ostervald, investito dalle aspre critiche di molti esponenti dell'ortodossia a causa delle posizioni espresse nel *Traité des sources de la corruption*[22] e poi nel *Catechisme*[23]. Ostervald era allora conosciuto in tutto il mondo riformato e indicato come terzo componente del «Triumvirat der vernünftige Orthodoxie» insieme a Werenfels e Turrettini; in Inghilterra riscuoteva l'apprezzamento dei latitudinari. La sua opera suscitava, insomma, un dibattito internazionale, che coinvolgeva illustri rappresentanti delle Chiese riformate[24]. Ciò non impedì che il giovane Roques fosse tra i primi a dichiarare la sua più sincera adesione ai principi espressi da Ostervald e replicare alle obiezioni sollevate dai teologi ortodossi[25]. Come primo atto pubblico del suo ministero, Roques s'inseriva così in un' accesa controversia che opponeva i fautori dell'ortodossia calvinista ai sostenitori di un cristianesimo essenzialmente etico, fondamentalmente razionale e improntato al rispetto della coscienza. Era una posizione decisamente minoritaria all'interno della Chiesa riformata svizzera e pericolosa perché suscettibile dell'accusa d'indifferentismo. Roques non solo si espose in prima persona in questa controversia, ma negli anni successivi s'impegnò caparbiamente nell'attività di divul-

---

[20] Basti pensare a due testi come *Le Nouveau Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ traduit en français sur l'original grec avec des notes littérales pour éclaircir le texte par Mrs. de Beausobre et Lenfant*, Amsterdam, 1718; *Remarques historiques, critiques et philologiques sur le Nouveau Testament par feu Monsieur de Beausobre le père*, La Haye, P. de Hondt, 1742. Cfr. B. SCHWARZBACH, *Politics and ethics in the huguenots diaspora: Isaac de Beausobre in Berlin*, in *New essays*, pp. 109-130, in part. pp. 111-112, 115.

[21] *Discours Historiques, critiques, continuez par M. C. S. de Beausobre, pasteur de l'Eglise Françoise de Berlin*, Avertissement au V tome.

[22] *Traité des sources de la corruption qui règne aujourd'huy parmi les chrestiens*, Amsterdam, Desbordes, 1700.

[23] *Catéchisme ou instruction dans la religion chrestienne par Jean-Frédéric Ostervald*, Genève, pour la Compagnie des Libraries, 1702.

[24] R. GRETILLAT, *Jean-Frédéric Ostervald. 1663-1747*, Neuchâtel, Paul Attinger, 1904.

[25] *Lettre apologétique en faveur de M. Ostervald, contre les remarques de M. Naudé professeur à Berlin*, 1716. Sulla circolazione del testo manoscritto di Roques e sulla sua pubblicazione, cfr. DARDIER, *Pierre Roques*, cit., p. 292.

gazione di queste stesse idee, richiamando su di sé l'attenzione internazionale. Nel 1723 il suo nome divenne noto all'estero grazie alla pubblicazione del *Pasteur évangélique*, tradotto, poco dopo la sua prima apparizione, in tedesco, in olandese e in danese[26]. Frey sostiene che William Wake, arcivescovo di Canterbury, si adoperò perché il testo fosse rapidamente tradotto anche in inglese, ma l'opera non fu mai condotta a termine[27]. Pochi anni più tardi, nel 1728, Roques dette alle stampe un vero e proprio catechismo, adottato ufficialmente dalla chiesa francese di Basilea, il cui titolo era *Eléments des vérités des écrites sacrés*[28]. Ben presto, però, l'attivismo riformatore del pastore basileese s'indirizzò verso temi più ampi; il problema della convivenza religiosa, sempre presente nelle sue opere, si affermava come uno dei temi centrali della sua riflessione, rivelando allo stesso tempo la consapevolezza che la sua soluzione non era l'ufficio di ecclesiastici zelanti, ma passava attraverso un complessivo ripensamento di tutta la società civile.

2. Nei molti saggi dedicati ai protagonisti del *Refuge* e all'elaborazione politica che all'interno di esso ebbe alcuni dei suoi migliori interpreti tra Seicento e Settecento, Elisabeth Labrousse ha sottolineato la rilevanza che lo statuto di esuli ebbe nella formazione di una cultura civile e politica nuova, che rispondesse alle esigenze poste dall'identità di profughi[29]. Il *Refuge* fu un laboratorio fertilissimo di teorie sociali, politiche ed economiche, che nascevano dall'esigenza di riscrivere le regole della convivenza; esso provocò un'ingente accelerazione del dibattito che su questi temi si svolgeva in Europa in quegli anni. In ciascuno di questi ambiti, ora così sommariamente distinti, ma che nella realtà delle biografie individuali degli esuli si sovrapposero continuamente, i profughi di Francia e i loro discendenti furono latori di contributi importanti, a volte determinanti. Dai giornalisti riparati ad Amsterdam e a Berlino, che seppero fare delle riviste il più efficace strumento di diffusione delle idee del *Refuge*,

[26] *Pasteur évangélique, ou Essai sur la nature et l'excellence du saint ministère; sur ce qu'il exige de ceux qui en sont revêtus et sur les sources du peu de progrès que fait aujourd'hui la prédication de l'Evangile. Avec un discours préliminaire, où l'on montre, historiquement, comment la parole de Dieu a été annoncée dans l'Eglise juive et chrêtienne*, Basle, chèz Jean Louis König, 1723.

[27] FREY, *Lettre a Mr. l'Abbé Guillaume Thomas Raynal*, p. 30.

[28] Basle, 1728.

[29] In particolare, si fa riferimento a E. LABROUSSE, *The political ideas of the Huguenot Diaspora (Bayle and Jurieu)*, in *Church, State and Society under the Bourbon kings*, ed. by R. M. Golden, Lawrence, Kansas, 1982, pp. 222-283, in part. pp. 229-232.

ai grandi tessitori delle città artigiane e mercantili del Sud della Francia, che importarono all'estero tecniche di lavorazione industriale sconosciute altrove, ai religiosi che si opposero alla codificazione di una nuova ortodossia nei paesi protestanti, in difesa di una tollerante convivenza fra cristiani di confessioni diverse; nell'arco di una generazione, essi trasformarono una minoranza in fuga in un'*élite* socialmente e culturalmente definita, che divenne punto di riferimento e modello di comportamenti spesso anticonformisti. Quando ormai la speranza di un prossimo ritorno in patria si era rivelata illusoria, l'esigenza di elaborare e definire i fondamenti di una società diversa, di cui essere membri con pari diritti, portò a un ripensamento complessivo e a una riformulazione dei poteri attivi nello Stato, che influirono profondamente sulla teoria politica e sulla riflessione religiosa del Settecento. In entrambi i casi lo scopo fu quello di sottrarre gli spazi della coscienza individuale alle intrusioni di ogni potere organizzato, fosse esso politico o ecclesiastico[30]. L'idea di una Chiesa che vegliasse sulla religiosità dei suoi aderenti, ma priva di ogni potere coercitivo, andava delineandosi insieme alla definizione di un'autorità sovrana non più illimitata nell'esercizio del potere. La tradizione arminiana, che aveva cercato nello Stato un garante contro gli abusi dell'autorità ecclesiastica, era nuovamente corretta sulla base dell'esperienza delle persecuzioni ugonotte.

Dal punto di vista della riflessione politica, il contributo dei teorici ugonotti trasse i suoi più significativi risultati dall'innesto sulla riflessione giusnaturalistica, che aveva cominciato a diffondersi per tutte le università d'Europa tra la fine del secolo XVII e l'inizio del nuovo. Nei paesi in cui non vigeva la censura preventiva, come in Olanda, e là dove l'istituto della censura conviveva con uno straordinario sviluppo delle scienze e delle lettere, come nei paesi di lingua tedesca, l'arrivo dei profughi ugonotti provocò una rapidissima dilatazione del dibattito, che passò dai confini nazionali e dai circuiti accademici, alle riviste di diffusione europea. L'opera di traduzione e annotazione compiuta da Barbeyrac sui testi di Grozio e di Pufendorf ne è l'esempio più esauriente. Ferme restando le differenze che separano la teorizzazione politica dei profughi di prima generazione, ancorati alla speranza di fare ritorno in patria, da quella delle generazioni successive, cresciute e radicate socialmente in realtà straniere, tutti trovarono nella riflessione giusnaturalistica i presupposti essenziali per una nuova teoria del potere e della giustizia[31]. Roques fu uno di loro. Uno dei temi centrali di tutta la sua produzione – che spazia dai testi di edificazione morale

[30] T.J. HOCHSTRASSER, *The claims of conscience: natural law, theory, obligation and resistance in the Huguenot Diaspora*, in *New essays*, cit., pp. 15-52.
[31] *New essays*, cit., con bibliografia.

alla compilazione enciclopedica realizzata nel supplemento basileese de *Le grand dictionnaire* di Moreri[32] – è una ridefinizione del potere sovrano, in base agli assunti del contrattualismo, tale da sancire le regole di una nuova convivenza civile. A conferma di ciò può essere citato l'insegnamento trentennale ch'egli tenne presso l'Università di Basilea, dedicando una gran parte dei suoi corsi all'illustrazione dei temi del diritto naturale. Emer de Vattel, uno dei grandi teorici del giusnaturalismo in Svizzera, discepolo di Barbeyrac e Burlamaqui, fu tra coloro che ricordavano l'insegnamento di Roques come un'esperienza fondamentale della loro formazione, per contenuti e metodi[33]. Grazie a Vattel, e alla testimonianza di Frey, sappiamo che Roques lesse e commentò a lezione il *De officio hominis et civis* nella traduzione di Barbeyrac e, inoltre, che tenne sempre il suo corso in francese, affinché tutti, anche quanti non erano destinati a proseguire gli studi, potessero accedervi[34]. In una delle sue opere più tarde, il *Traité des tribunaux de judicature*, sarà lui stesso a esprimere la convinzione che ogni componente attiva della società avrebbe dovuto conoscere i fondamenti del diritto naturale e che soltanto su queste basi sarebbe stato possibile costruire una società giusta[35].

Diversamente dai grandi giuristi della tradizione ugonotta, Roques non centrò la sua indagine sul rapporto suddito-sovrano, soffermandosi sui limiti che il contratto pone all'operato del re, ma dedicò la stessa attenzione a tutte le componenti sociali dello Stato, prospettando la soluzione di un equilibrio tra poteri indipendenti che, qualche anno più tardi, avrebbe trovato la sua più compiuta formulazione nel *De l'esprit des Lois*. Tra il 1730 e il 1740 l'analisi e la definizione dei rapporti che legano le varie parti della società civile secondo le norme del diritto naturale divennero il tema principale della sua produzione. È

[32] *Le grand dictionnaire historique, ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane, le tout enrichi des remarques tirées du Dictionnaire critique de Mr. Bayle, commencé en 1674 par M. Louis de Moreri et continué par le même et par plusieurs auteurs*. Première ed. de Basle par Pierre Roques, Brandmuller, 1731.

[33] BRÜHLMEIER, *Natural law and early*, cit., p. 66.

[34] *Ibid.*; FREY, *Lettre a Mr. l'Abbé Guillaume Thomas Raynal*, cit., p. 40.

[35] *Traité des Tribunaux de judicature, ou l'on examine ce que la religion exiges des juges des plaideurs, des avocats et des témoins, par Pierre Roques, pasteur de l'Eglise Françoise de Basle*, Basle, Imprimerie a la Chasse, 1740, p. 70: «Il seroit a souhaiter qu'ils [les juges] eussent tous fait un cours du droit naturel sous un maître habile, ou pour le moins qu'ils eussent lû et relû, avec attention, Grotius et Pufendorf avec les judicieuses notes de M. Barbeyrac. [...] La science du droit naturel, qui est la base et la clé de toute la jurisprudence, a été négligée pendant longtemps. Mais enfin on a senti, presque partout, la nécessité de cette science pour les théologiens, pour les jurisconsultes, et pour tous ceux qui veulent connoitre la religion dans ses prémiers principes».

indubbio che dietro a opere voluminose e documentate con attenzione, nelle quali il pastore ugonotto tentava di definire il ruolo del suddito fedele, del sovrano, del ministro della Chiesa, del giudice, del dissidente religioso, si celasse una competenza delle dottrine politiche e giuridiche tutt'altro che scontata per il parroco di una comunità di profughi. L'impressione che se ne ricava è quella di un'incessante opera d'informazione e aggiornamento su questi temi – che va dai classici dell'antichità fino a Barbeyrac – volta a procurare la più completa definizione dei rapporti di convivenza in uno Stato; da Platone a Bodin, da Aristotele a Grozio, Roques non trascura nessuna delle *auctoritates* sulla cui traccia concepire un nuova teoria del potere.

3. *Les sujets*. L'esame dei diritti e dei doveri che regolano il rapporto del suddito con il sovrano costituisce il primo punto della riflessione di Roques. L'opera che inaugura un decennio di fervida attività è quella che più ci può interessare in questa sede, perché tocca direttamente il problema dei modelli di comportamento di una minoranza religiosa. Nel 1730 e poi nel 1735, in un'edizione notevolmente arricchita, Roques fece pubblicare anonime, e prive dell'indicazione del luogo di stampa, sei *Lettres écrites à un Protestant de France au sujet des mariages des Reformés et du baptême de leurs enfans dans l'Eglise Romaine par un Pasteur de l'Eglise Reformée*. Il tema centrale delle *Lettres* era quello dei riti cattolici a cui si sottoponevano spontaneamente i protestanti rimasti in Francia per sfuggire alla persecuzione. Fin dalle prime righe dell'opera Roques negava ogni legittimità a una professione di fede nicodemitica, così come condannava apertamente la persecuzione religiosa dello Stato contro i sudditi dissidenti:

> On combat dans cet ecrit deux erreurs fort dangereuses, mais malgré cela très-communes. L'un, qu'il est permis d'user de dissimulation en matière de religion, lors que l'on court le risque d'être persécuté, si l'on dit sincèrement ce qu'on pense; et l'autre, que l'on est en droit de maltraiter ceux que l'on regarde comme hérétiques, et de les engager par là à renoncer à leurs sentiments. Les hypocrites et les persécuteurs ne trouvent aucun fondement à leur pratique, ni dans les lumières d'une raison éclairée, ni dans les décisions des auteurs approuvés[36].

Tutto il resto del testo era dedicato a sostenere le affermazioni iniziali e a prevenire le possibili obiezioni di coloro che sostenevano il dovere d'intervento del re in materia di religione e di quanti ritenevano inaccettabile una condanna

[36] *Lettres écrites à un protestant de France*, s.d.n.l., *Avis au Lecteur*.

del nicodemismo proferita da chi si trovava al sicuro, lontano dai confini francesi. La posizione di Roques era, del resto, quella comune a molti *politiques* del *Refuge* nella prima metà del Settecento: la denuncia della persecuzione e il rifiuto della dissimulazione avevano la loro ragion d'essere in un unico argomento, la pertinenza dello spazio della coscienza a una giurisdizione ultraterrena sulla quale né il dissidente, né il sovrano avevano autorità [37].

Negli anni '30 del Settecento, quando Pierre Roques cominciava a pubblicare le sue opere, la teoria politica dei giuristi e dei filosofi ugonotti sparsi per l'Europa, si era già spogliata di ogni residua illusione nei confronti delle garanzie offerte da un regime assolutistico. Jurieu aveva già scritto a favore di una resistenza al potere tirannico che violava il contratto e Barbeyrac andava trasformando la teoria del volontarismo di Pufendorf in qualcosa di sostanzialmente diverso; il rispetto dell'autorità era condizionato dalla legittimità del comportamento di quell'autorità stessa, il cui limite era stabilito dalla giurisdizione divina[38]. Lo spazio della coscienza rappresentava il limite della giurisdizione terrena e la sua violazione autorizzava un atto di resistenza, in nome di un dovere superiore a quello che legava il suddito alla legge del sovrano.

L'opera di Roques si colloca proprio su questa linea di riflessione, che ebbe i suoi interpreti più celebri in Barbeyrac e poi in Burlamaqui. Nel 1737, due anni dopo la nuova edizione delle *Lettres*, Roques tornava sull'argomento della dissidenza religiosa con *Les devoirs des sujets*[39]; nel nuovo testo non esitava a denunciare come atto illegittimo ogni azione del sovrano che violasse i limiti delle sue competenze, sancite dal contratto. L'obbedienza dovuta al sovrano non poteva dirsi illimitata: «La soumission des sujets doit être ni plus ni moins étendue que l'autorité légitime qui a été conféré aux souverains»[40]. Le leggi della società civile non dovevano interferire con quelle che Dio dettava agli uomini: quando ciò accadeva i sudditi avevano il dovere morale di non obbedire. L'atto di resistenza del dissidente non si configura come atto violento, eversivo dell'ordine sociale, ma come resistenza passiva alle sanzioni minacciate dal potere. Su questo punto Roques seguiva pedissequamente Barbeyrac, prospet-

[37] *Ibid.*: «La persécution n'autorise point la feinte de ceux qui ne confessent pas la vérité, lors que Dieu les appelle à souffrir pour elle. Les hypocrites ont beau donner à leur dissimulation le nom spécieux de prudence louable; ils ne laissent pas d' être réellement des lâches et des apostats. Vainement aussi les persécuteurs se donnent-ils pour zélateurs de la loi de Dieu et de la gloire de sa maison; ils n'en sont pas moins regardez de Dieu comme usurpateurs de ses droits».

[38] HOCHSTRASSER, *The claims of conscience*, cit., pp. 20-46.

[39] *Les devoirs des sujets expliqués en quatre discours par Pierre Roques, pasteur de l'Eglise Françoise de Basle*, Basle, E. et J. R. Thourneisen, 1737.

[40] Ivi, p. 16.

tando come uniche possibilità di disobbedienza il martirio o la fuga. Il dissidente religioso è, e resta, un suddito fedele del sovrano, di cui rispetta l'autorità, ma rifiuta la tirannia.

Al tema del rispetto della coscienza, quale primo argomento a sostegno di un'aperta professione di fede, Roques aggiungeva una seconda motivazione, che rivela piuttosto l'intellettuale attento e abile nel cogliere gli umori e i cambiamenti della società. Il rifiuto della dissimulazione non si basa esclusivamente su di un principio etico, ma è sostenuto anche da un'attenta considerazione del momento storico:

> Il me semble – scriveva l'autore nella quarta delle *Lettres... à un protestant* – qu'on commence à se familiariser avec les idées de la tolérance. Tant d'auteurs ont mis en opposition les maximes sanguinaires et barbares des intolérants, avec la douceur et l'équité d'une tolérance raisonnable et chrétienne, que l'on a, ce semble, que rien n'étoit plus faux que la politique des premiers; et qu'au contraire la méthode des princes qui abandonnent à Dieu la conscience de leurs sujets est la plus conforme à la raison et à l'Evangile[41].

Comprovavano tale affermazione alcuni passi tratti dalle opere di letterati (Voltaire e La Mothe) ed ecclesiastici (Fénelon), che attestavano la diffusione tra gli uomini di cultura di un sostanziale rifiuto della persecuzione. Sono queste considerazioni, ben più che la polemica sui riti cattolici, a definire storicamente il comportamento della minoranza ugonotta dispersa in Europa, nelle sue linee fondamentali, e a fare di Roques un personaggio esemplare. La preveggenza con cui i più abili tra gli esuli francesi costruirono e tennero in vita gli strumenti di direzione dell'opinione pubblica che si andava formando, la consapevolezza che una cultura critica e una competenza diversificata erano ormai indispensabili per intervenire adeguatamente nei dibattiti europei, sono gli elementi che contraddistinguono i grandi personaggi del *Refuge* nel XVIII secolo. La lucidità con cui stimarono indispensabile coinvolgere gli intellettuali nelle loro causa e fare del tema della persecuzione uno dei grandi temi del Settecento[42]; fu questa la strategia vincente per i protestanti di Francia, ben più che la pur solidissima rete di ricostruzione delle *Eglise du desért* a cui Antoine Court dedicò la sua vita.

Les ecclesiastiques. La seconda componente importante della società che Roques individua come elemento chiave nella gestione del potere è costituita

[41] *Lettres écrites à un protestant*, cit., p. 130.
[42] ADAMS, *The Huguenots and French opinion 1685-1787*, cit.

dagli ecclesiastici. Al tema degli obblighi e delle funzioni dei ministri di Dio – già affrontato nel *Pasteur évangélique* – è dedicata una seconda opera pubblicata nel 1731: *Le vray piétisme*[43]. Roques vi illustrava, con l'abituale ricchezza di esempi e di citazioni dotte, la sua idea di cristianesimo. Intenzionale era la scelta del termine «piétisme» – suscettibile di ambiguità – per definire una religiosità i cui elementi caratteristici fossero la pietà e la comprensione; già nel sottotitolo, l'autore annunciava quello che sarebbe stato uno dei temi principali della trattazione: «ou l'on fait connoitre comment la piété nous dispose à l'égard de ceux qui ne pensent pas comme nous en matière de religion». In passato, Roques si era dichiarato contrario a ogni forma di settarismo e alle manifestazioni di fanatismo religioso; con il nuovo testo si proponeva di esaminare il comportamento del buon cristiano nei confronti delle minoranze religiose, con particolare attenzione per quelle più deboli, organizzate in piccole conventicole e prive del sostegno di una Chiesa riconosciuta. Senza mezzi termini Roques negava che i ministri di una Chiesa di Stato avessero il benché minimo diritto di sollecitare la condanna dei dissidenti religiosi, se la loro professione di fede non turbava la tranquillità dello Stato. L'esempio degli anabattisti, dei pietisti o dei quaccheri, che si rifiutavano d'imbracciare le armi in caso di guerra, serviva a Roques per fornire una definizione di disobbedienza civile perseguibile, limitata ai soli atti eversivi. Il crimine è quello che deliberatamente danneggia lo Stato, non l'atto religioso che implica un comportamento non conforme alle leggi vigenti, ma neppure lesivo di esse. Molti e diversi erano i modi in cui il singolo poteva e doveva contribuire al benessere dello Stato in cui risiedeva, con la propria arte, la propria ricchezza, il proprio intelletto, la propria forza fisica; tale era il dovere a cui nessuno poteva legittimamente sottrarsi[44]. Nell'ultima parte dell'opera, tutta dedicata al ruolo decisivo degli ecclesiastici in casi di dissenso religioso, Roques non si peritava di definire eretica la condanna dei dissidenti pronunciata dagli uomini di Chiesa:

> Il n'y a presque point d'hérésie plus odieuse, ni plus à craindre que le dogme de l'intolérance, à l'égard de ceux qui n'ont pas de la religion les idées que nous en avons. C'est une hérésie grossière, parce qu'elle est opposée aux déclarations les plus expresses de l'Ecriture, qui permet tout au plus d'éviter l'hérétique après la première et la seconde Sommation: mais qui ne

[43] *Le vray piétisme, ou traité dans le quel on explique la nature et les effets de la piété..., par Pierre Roques, pasteur de l'Eglise française de Basle*, Basle, chez Brandmüller, 1731.

[44] Ivi, *Conduite des pasteurs envers les erreurs*, Cinquième partie, chap. V, in part. pp. 591-594.

met jamais les armes entre les mains de l'Eglise, ou du magistrat pour dominer sur les consciences[45].

Il vero zelo religioso non è quello che costringe colui che erra a dissimulare e a vivere nell'ipocrisia, ma quello che si rifiuta di usurpare i diritti esclusivi di Dio sulla coscienza, attribuendosi una giurisdizione che non gli compete. Compito del pastore cristiano è quello di persuadere, di predicare, di rendere noto a tutti il messaggio evangelico; soprattutto di essere ben informato circa i contenuti di una diversa confessione religiosa, prima di esprimere su di essa un giudizio di condanna. Solo con un'ampia competenza dei motivi di contrasto sarà possibile indurre l'errante a rivedere le proprie posizioni[46]. Se poi l'opera di conversione dovesse fallire nonostante questi tentativi, la Chiesa potrà procedere alla scomunica, «c'est là toute la jurisdiction écclesiastique»[47]. Il passo estremo che la gerarchia ecclesiastica può compiere contro chi non vuole condividerne la professione di fede è dunque un atto formale. «Ils n'ont aucune puissance temporelle coactive» ricordava l'autore in un'ampia sezione dedicata a distinguere gli uffici del magistrato da quelli del pastore[48]. Entrambi vegliano sulla pace e sul benessere della società, ma l'uno può minacciare ed eseguire condanne contro chi mette a repentaglio l'ordine sociale, l'altro ha tre soli strumenti per ricondurre i peccatori in seno alla Chiesa: «les discours, les censures écclesiastiques et l'éxcommunication»[49]. La pratica – frequente anche nei paesi protestanti – di costringere i dissidenti ad assistere al culto della religione ufficiale è essa stessa una violazione della coscienza, perché il sentimento religioso è un atto libero e volontario. La fede non è istintiva, ma mediata dalla ragione, non si manifesta e scompare con atti repentini. Uno spirito non si disinganna d'un tratto per un'illuminazione, ma attraverso la riflessione e la possibilità di rivalutare e riconoscere i propri errori.

La conseguenza di tali affermazioni è il rifiuto di ogni collusione tra potere spirituale e potere coattivo. Non ci sono, né ci devono essere obblighi di delazione o deferimento da un potere all'altro, perché le giurisdizioni su cui operano sono distinte[50]. Il crimine, secondo la distinzione indicata da Pufendorf[51], è

---

[45] Ivi, p. 574.

[46] Ivi, p. 567.

[47] Ivi, p. 585.

[48] *Ibid.*

[49] *Ibid.*

[50] Ivi, p. 588: «Lorsque l'on sollicite les magistrats à punir des errants, qui d'ailleurs ne troublent point la société civile, on engage les puissances de la terre à s'arroger une autorité qui

valutato con criteri diversi e indipendenti da quelli adottati per il peccato, pertanto nessuna collaborazione tra tribunali ecclesiastici e tribunali civili può essere giustificata. Separando nettamente i due ambiti, Roques rivendicava per la Chiesa un'autonomia e una libertà di giudizio nelle questioni religiose di cui doveva rendere conto soltanto a Dio. Gli ecclesiastici, in quanto sudditi del sovrano, non dovevano avere alcun trattamento di privilegio, né beneficiare di esenzioni che li mettessero al di sopra degli altri cittadini, ma potevano esigere un'assoluta indipendenza dal sovrano in materia di disciplina religiosa, nella misura in cui ciò non compromettesse l'ordine sociale.

Les Juges. L'ultima impegnativa opera, terminata da Roques qualche anno prima della morte, esaminava il ruolo del giudice. Nel 1740, il pastore ugonotto dette alle stampe uno scritto voluminoso, il cui titolo e il cui contenuto non fanno sospettare che l'autore sia un parroco di provincia: *Traité des tribunaux de judicature ou l'on examine ce que la religion exige des juges, des plaideurs, des avocats et des temoins.* L'opera era dedicata al Borgomastro e ai Tribuni del Cantone di Basilea. L'autore esprimeva in una lunga premessa la persuasione che la giustizia fosse l'unica fonte della tranquillità, della gloria e del benessere degli Stati civili e che, pertanto, la formazione e la scelta di coloro che dovevano esercitarla per delega collettiva era una questione pubblica e fondamentale. In questo senso Roques non intendeva invadere lo spazio di competenze non sue, ma riflettere sulle norme che, come membro di quella società, lui stesso era tenuto ad osservare. L'opera è davvero corposa, suddivisa in venti capitoli che analizzano minuziosamente, non soltanto i requisiti essenziali per chi deve amministrare la giustizia, ma anche le forme con cui le parti in causa in una vicenda processuale devono entrare in relazione con i giudici. La competenza dei procedimenti processuali è mirabile, l'erudizione dispiegata di tutto rilievo. Un grande esperto di diritto civile come Justus Boehmer ritenne l'opera del pastore Roques meritevole di essere tradotta per arricchire la letteratura giuridica tedesca[52].

Il concetto di giustizia, che sta alla base del *Traité*, non è un principio laico, bensì intriso di contenuti religiosi. L'ateo è escluso dalla società che Roques

---

n'appartient qu'à Dieu seul. Chacun naît avec le droit de ne soumettre sa foi qu'aux lumières infaillibles de Dieu».

[51] SAMUELIS PUFENDORFII *De habitu religionis Christianae ad vitam civilem*, § 9 sgg.

[52] FREY, *Lettre a Mr. l'Abbé Guillaume Thomas Raynal*, cit., p. 36: «il en parut incontinent une traduction allemand très-élégante, que l'illustre Boehmer, un des plus grands jurisconsultes de l'Allemagne, décora d'une préface de sa composition, qui prouve le cas qu'il faisoit de l'original et de son auteur». La segnalazione di Frey è l'unica traccia di una traduzione tedesca del *Traité* di cui, a mia conoscenza, non restano copie.

prende in considerazione; ma, allo stesso tempo, la scelta del termine «humanité», adottato frequentemente come sinonimo di «justice», rivela l'intenzione di dilatare il significato di un sostantivo cui si vogliono attribuire contenuti razionali e universali. La giustizia terrena si configura come proporzionata sanzione nei confronti di azioni dannose, o eversive, ed equo compenso per atti di pubblica utilità. Compito del giudice non è soltanto quello di reprimere la colpa, ma anche di gratificare il contributo del singolo al benessere dello Stato[53]. Il giudice è garante nei confronti di tutti i componenti dello Stato – sudditi e sovrano – che gli accordi stabiliti nel contratto vengano rispettati[54]. Egli deve, pertanto, comportarsi univocamente con gli imputati e con tutti coloro che ricorrono alla sua competenza, trascurandone la posizione sociale, il censo, le raccomandazioni, l'origine, la professione di fede[55]. La giustizia è fonte di tranquillità là dove agisce legittimamente, cioè proporzionatamente ai fini per i quali è stata istituita: mantenere la pace e il benessere dello Stato.

Tre sono gli aspetti fondamentali, tra quelli presi in esame da Roques, che riassumono e definiscono le funzioni del giudice: 1) la selezione e l'applicazione di pene commisurate ai reati; 2) il rifiuto di qualsiasi contiguità con i tribunali ecclesiastici; 3) il rispetto di un codice che non è la legge emanata dal sovrano, ma un imperativo morale-razionale, superiore alle leggi nazionali e condiviso da tutti i popoli civili.

Il giudice deve garantire un equo trattamento a quanti si sottomettono al suo giudizio e promulgare sanzioni eque. La sproporzione tra reato e pena mina, infatti, la fiducia dei sudditi nella giustizia e semina protesta e ribellione[56]; ma l'obbligo di comminare pene adeguate ai reati commessi ha il suo fondamento in qualcosa di più che una valutazione utilitaristica. È un imperativo morale –

---

[53] *Traité des tribunaux*, *Préface*, cit., p. XXIII.

[54] Ivi, p. XXIII: «La justice distributive ne se borne pas à punir des particuliers coupables, à récompenser ceux qui ce sont distingués par un mérite solide, et à terminer ou à assoupir les différences d'une manière également équitable et prompte; elle se signale surtout dans les articles qui se terminent à tout le corps de la société et elle y donne d'autant plus d'attention que les conséquences en sont plus étendues».

[55] Ivi, p. 127: «Un homme public se doit au public qu'il sert [...]. Non seulement l'audience doit être également ouverte aux petits et aux grands d'entre les citoyens de l'Etat, mais aussi aux étrangers, soit qu'il s'agisse de ceux qui ne font que passer sur les terres de l'Etat, soit à ceux qui y sont domiciliés avec l'agrément du souverain».

[56] Ivi, *Préface*, cit., pp. V-VI: «... le législateur ne doit pas être cruel, mais prudent [...]. Lorsque les supplices son poussés trop loin, et qu'ils n'ont pas de la proportion avec l'atrocité du crime, le juge passe pour barbare et pour se plaire à voir les tourments des coupables. Les spectateurs des ces exécutions inhumaines sont plus touchés de compassion pour le criminel, que d'horreur pour les fautes qu'il a commises; le juge est ouvertement blâmé et sa juridiction est traitée de tyrannie».

cui Roques dà il nome di «humanité» – a impedire che il giudice infierisca sul colpevole o sull'indagato. La condanna di un supplizio efferato si estende a quella della tortura, definita anch'essa «pratique barbare», contraria a quell'idea di umanità che dovrebbe accomunare i popoli civili[57]. La requisitoria che Roques dedicava al tema della tortura costituisce, da sola, un piccolo mirabile saggio giuridico[58]. Egli ne dimostrava l'infondatezza, ricordando che la pratica era quasi sconosciuta nell'antichità e che le Sacre Scritture non solo non la legittimavano, ma non ne facevano menzione. Ne contestava l'efficacia allo scopo di stabilire la verità, richiamando le opere di Montaigne[59], di Charron[60], di Grozio[61], di Johann Greve[62], e infine il mirabile articolo del *Dictionnaire* di Bayle sul Greve. Inoltre, ne denunciava l'illegittimità, poiché con la tortura il giudice infliggeva una pena a chi era soltanto sospettato di colpevolezza e, qualora lo si fosse scoperto innocente, non sarebbe mai stato possibile risarcirlo. Recuperando onore e libertà – scriveva Roques – l'imputato avrebbe ottenuto ciò che già era suo, ma era stato irrimediabilmente violato[63]. Il giudice è chiamato a veglia-

[57] Ivi, p. 181: «Ceux qui ont écrit contre la torture ne la regardent pas simplement comme injuste, mais de plus comme une pratique barbare [...] l'humanité et la charité n'empêchent pas de réprimer et de punir le crime [...] Mais l'humanité modère les punitions et n'en inflige jamais sans une nécessité urgente [...]. De là vient, que l'on déteste ces suplices barbares qui inspirent plus d'aversion pour ceux qui les décernent, que d'horreur pour le crime qui a été commis».

[58] Ivi, pp. 166-194.

[59] *Essais*, l. II, cap. 5.

[60] *De la sagesse*, l. I, cap. 37.

[61] Roques cita i passi di Montaigne, di Charron e di Grozio già segnalati da Barbeyrac nell'apparato critico a *Le Droit de la nature et des gens*, l. VIII, c. III, § 4, art. 4, nota 10. Il testo di Grozio è tratto dalla lettera 693 (*Hugonis Grotii Epistolae quotquot reperiri potuerunt*, Amstelodami, P. J. Blaeu, 1687) indirizzata a Georg Slupeck de Conari, da Parigi, il 12 dicembre 1636: «Nulla fides autem est, cui minus fidei esse debebat, quam tormentorum. Mentietur, ut ait vetus quidam, qui ferre potuerit, mentietur, qui ferre non potuerit. Infinita mihi exempla suppetunt isto tam fluxo argumento inique interfectorum...».

[62] *Tribunal reformatorum, in quo sanioris et tutioris iustitiae via iudici christiano in processo criminali commonstratur, reiecta et fugata tortura, ciuius iniquitatem, multiplicem fallaciam, atque illicitum inter christianos usum libera et necessaria dissertatione aperuit Johannes Graevius Clivens, quam captivus scripsit in ergastulo Amsterodamensi*, Hamburgi, typis Henr. Carstens, 1624.

[63] *Traité des tribunaux*, cit., pp. 176-177: «De toutes ces graves autorités, [...] on conclut 1. que la torture est une pratique injuste. C'est une véritable peine, et même quelquefois si grande qu'on lui préfère la mort. Les peines ne doivent s'infliger qu'à ceux qui sont manifestement coupables. Cependant on torture ceux des crimes desquels on est encore en doute» e p. 180: «...la pratique actuelle de la torture paraît d'autant plus injuste, qu'on ne pense pas même à réparer le tort qui a été fait à l'innocent reconnu pour tel. On s'imagine que c'est assez de l'absoudre e de lui rendre sa première liberté et sa première réputation. Mais que fait on par là, que de lui laisser un bien qui lui apartenoit de droit, et qu'on ne pouvoit lui retenir sans la plus grande injustice?».

re sulla sicurezza della società ed è tenuto a sospettare e indagare quanti sono accusati con prove convincenti, ma la sicurezza della società non richiede affatto che il giudice torturi l'accusato, perché dispone di altri mezzi per ottenere un risultato migliore di quello garantito dalla tortura. Se ne conclude che essa è un atto illegittimo, poiché non adeguato a raggiungere lo scopo che si propone e contrario alla giustizia[64].

In secondo luogo, l'esercizio della giustizia deve essere e rimanere distinto dall'operato della Chiesa, che cura le necessità spirituali degli individui. Ogni commistione tra tribunali civili e tribunali ecclesiastici viola quanto stabilito dal contratto. Per questo motivo non soltanto è inaccettabile che i magistrati eseguano condanne pronunciate o suggerite da ecclesiastici, ma si dovrebbe impedire che gli ecclesiastici sedessero tra i giudici[65]. Essi hanno competenze e uffici diversi e mancano delle conoscenze necessarie all'esercizio della legge[66]. La moralità non è sufficiente garanzia di giustizia; essenziale alla sua corretta applicazione è, infatti, la conoscenza dei fondamenti del diritto e la comparazione fra le norme, sottoposte a continui aggiornamenti. Non diversamente dai grandi riformatori della giurisprudenza, che già in quegli anni stanno scardinando l'impalcatura dei codici civili nazionali in cui si sovrappongono e si mescolano in modo inestricabile il diritto canonico, il diritto romano e quello dei moderni Stati, Roques ricorda la complessità, il disordine, a volte l'ambiguità stessa di cui soffre il diritto moderno. A ciò deve corrispondere un'estrema cautela dei giureconsulti nel valutare, nel distinguere le norme e nel segnalarle ai giudici, di quest'ultimi nell'applicarle[67].

Il terzo aspetto, affrontato nel *Traité*, inerente il rapporto tra giudice e sovrano, riassume in sé i due precedenti. Nel definire il ruolo del giudice nei confronti dell'autorità sovrana vale infatti lo stesso criterio di qualificazione che distingue il giudice dall'ecclesiastico. Il giudice è al servizio di una norma universale cui lo stesso principe è sottoposto, pertanto agisce come impiegato del sovrano soltanto nella misura in cui le leggi da costui espresse aderiscono a criteri di giustizia. Il giudice ha la responsabilità morale degli individui che si ri-

---

[64] Ivi, pp. 180-181: «... la sûreté de la société n'exige point que le juge torture l'accusé, d'un coté, parce qu'il y a d'autres moyens de découvrir la vérité, et de l'autre coté, parce que la question est insuffisante pour atteindre le but qu'on se propose».

[65] Ivi, pp. 37-47.

[66] Ivi, pp. 39-40.

[67] *Traité des tribunaux*, cit., p. 196: «On est effrayé à la vue de cet énorme corps de Droit, qui n'est pas seulement un océan, où se noie la justice par la multiplicité des ordonnances, mais surtout un labyrinthe à cause de leur obscurité, et de leur opposition, tantôt entre elles, et tantôt avec les principes du Droit naturel».

mettono al suo discernimento, e se si persuade che una legge è ingiusta, cioè che punisce degli innocenti, deve rifiutarsi di applicarla e adoperarsi affinché il sovrano la revochi.[68] Senza complessi il pastore Roques impugnava nel *Traité* il testo dell'amato Pufendorf e negava che il giudice fosse legato al sovrano da obbedienza necessaria:

> C'étoit là la pensée d'Hobbes, – scriveva l'autore – et je n'en suis pas surpris, puisqu'il sembloit déifier tous les souverains et leur donner une autorité illimitée. Ma je suis très fâché de voir, que le célèbre et judicieux Puffendorf entre ici dans la même pensée. «On peut sans contredit – ces sont ses termes – exécuter, en qualité de simple instrument, une action ordonnée par le souverain, qui en est regardé comme l'unique auteur, sur qui toute la faute ne tombe» (*Le Droit de la Nature et Gens*, cit., l. VIII, c. I, § 6)[69].

Il soggetto – scriveva Roques –, in questo caso il giudice, non è uno strumento fisico, come un'ascia o una spada, ma poiché conosce distintamente la natura dell'ordine che gli viene impartito, è un agente morale e libero, che partecipa del bene e del male che gli viene ingiunto di compiere[70]. Per quanto la sua libertà sia limitata dalla sovranità del re e minacciata da una condanna a morte, nel caso si sottragga all'ordine, ciò nondimeno non viene privato di essa. La minaccia e la pena non cambiamo la natura di un'azione, più di quanto non lo faccia una ricompensa. Roques faceva proprie le glosse di Barbeyrac al passo succitato di Pufendorf, ricordando che nessuna azione ingiusta o criminale compiuta deliberatamente e consapevolmente può essere legittimata dall'autorità di un superiore, o dal timore di una sanzione[71]. La responsabilità individuale del giudice è sovrana nell'esercizio delle sue funzioni e non può subire deroghe, neanche a favore del potere regale. Roques indugiava a lungo su questo tema, riportando – infine – uno splendido passo dalla *République* di Bo-

[68] Ivi, p. 203: «... s'il voit clairement que la loi est injuste, et qu'elle prescrive la punition de gens qui ne sont rien moins que criminels, il doit respecter sa conscience, ne point suivre une loi dont l'iniquité lui paroit sensible, et travailler à faire en sorte que ces loix, qui sont l'opprobre de l'Etat, soient incessamment abrogées par le souverain».

[69] Ivi, p. 143.

[70] Ivi, p. 144: «... le sujet ou le juge ne peut pas être ici comparé à un instrument physique, à une épée et à une hache [...] dans le temps que le sujet connoit, distinctement la nature de l'ordre qu'on lui donne, il est un agent moral et libre, qui participe au bien et au mal qu'on lui fait exécuter» Roques richiama il passo del *De officio hominis et civis*, l. I, cap. I, § 24: «Imputari quoque non possunt, quae quis coacte patitur, aut agit...».

[71] *Ibid.*: «M. Barbeyrac réfute solidement la penses de Puffendorf et montre que cette contrainte n'enlève pas la liberté d'agir et que quiconque obéit dans ses rencontres le fait volontairement, et par conséquence qu'il se rend responsable de la violation de la loi divine».

din, che narrava il caso dell'unico giudice virtuoso in una giuria di corrotti; la sua virtù e il suo senso di responsabilità possono riuscire a vincere le maglie segrete dei rapporti di clientela e di corruzione che asserviscono il giudizio degli altri e far mutare il verdetto di un'intera giuria[72]. Il gesto dell'anziano pastore che, pochi anni prima della morte, consegna agli amministratori della città che lo ha accolto, straniero, l'apologo di Bodin, affinché ricordino che un solo uomo può essere sufficiente a ristabilire la giustizia, è forse il più bel testamento che un perseguitato possa consegnare alla società civile.

Sudditi informati, buoni conoscitori del diritto naturale che fossero in grado di discernere il legittimo potere del sovrano dall'abuso tirannico e pronti a denunciarlo. Pastori disponibili alla convivenza religiosa, inclini a ridurre il credo religioso a un numero esiguo di precetti etici, tolleranti verso le deviazioni dottrinali e contrari a ogni violenza. Giudici liberi, in grado di dettare legge al sovrano che intendesse asservire una norma universale al suo capriccio, o al suo tornaconto. Questo è lo Stato vagheggiato da Roques per garantire una pacifica convivenza; uno Stato che si basa essenzialmente sulla convivenza di poteri solidali, ma autonomi fra loro. Pur attingendo frequentemente ai creatori delle utopie cinquecentesche, Roques non disegnava una società utopica, bensì prossima a quelli che sarebbero stati i grandi modelli dello Stato europeo del Settecento. La sua riflessione si nutre dei frutti migliori di una comunità intellettuale fertilissima e attiva, che si fa promotrice di alcune delle istanze più liberali della teoria politica e sociale moderna. Sarebbe impossibile immaginare un Roques che scrive le sue glosse a Pufendorf e a Barbeyrac in un esilio dorato sulle rive del Reno. La contiguità geografica e cronologica tra tre testi che propongono la separazione dei poteri come garanzia essenziale di un esercizio legittimo del potere, può servire a sottolineare la rete di scambi e di rapporti intellettuali in cui nacquero queste riflessioni. Pochi anni dopo la pubblicazione del *Traité* a Basilea, giungevano a Ginevra le bozze del *De l'Esprit des Lois*; Montesquieu sperava di riuscire a pubblicarlo fuori dalla Francia grazie al consiglio e all'intraprendenza di alcune conoscenze ugonotte che già avevano portato a

[72] *Ibid.*: «Bodin, dans sa *République* (liv. 4, ch. IV), raisonnant sur les principes que nous avons posé, les justifie par un exemple incontestable. Souvent – dit il – un bon et vertueux juge relèvera toute une Compagnie, et rompra les factions et secrettes pratiques des juges corrompus, ou qui sont fort gens de bien, mais toutefois prévenus des calomniateurs et tricoteurs de procès, ne peuvent connoitre la vérité. Comme j'ai sçeu qu'un juge seul fit changer d'avis toute une Compagnie, qui avoit résolu et arresté de faire mourir une femme innocente, et par vives raisons la fit absoudre à pur et plein. Cestui là mérite d'être nommé. Ce fut le Conseiller Potier, Sieur de Blanc-Ménil...».

buon fine la stampa olandese delle *Lettres Persanes*[73]. Qualche anno più tardi, nel 1751, il ginevrino Burlamaqui faceva pubblicare ad Amsterdam i suoi *Principes des droit politique* in cui configurava già una divisione dei poteri, alternativa a quella di Montesquieu[74]. Perfino un biografo occasionale come Johann Rudolf Frey mostrava di cogliere la contiguità ideale che legava il pensiero politico di Roques alle formulazioni più moderne della riflessione politica coeva; scriveva a proposito della ricezione del *Traité de Tribunaux*: «Cet ouvrage ne fit pas une bien grande sensation en France, où l'*Esprit des Lois* n'avoit point encore tourné les esprits vers les sciences politiques»[75].

CAMILLA HERMANIN

---

[73] Cfr. ADAMS, *The Huguenots*, cit., pp. 61-73: *Montesquieu and the Huguenots: a conservatives view of minority rights*.

[74] Cfr. S. ZURBUCHEN, *Joucourt, Republicanism and Toleration*, in *New Essays*, cit., pp. 155-167.

[75] FREY, *Lettre a Mr. l'Abbé Guillaume Thomas Raynal*, cit., pp. 35-36.

Fidélité à Dieu, fidélité au roi: les protestants de Provence dans le second XVII[e] siècle

Très minoritaires sur la province, les protestants de Provence, dont beaucoup descendent des vaudois du Luberon, connurent l'histoire mouvementée des huguenots du royaume de France au XVII[e] siècle. Durant cette période, ce pays se démarque au sein de la chrétienté occidentale: une minorité religieuse était, en droit, reconnue avec l'édit de Nantes, signé par Henri IV en 1598. Ce texte instaurait une légitimation protestante, en leur garantissant des libertés individuelles et une liberté de conscience relative. La France du XVII[e] siècle était fondée sur la tradition. De fait, il est facile d'imaginer le choc qu'a pu représenter la légitimation de la Réforme par l'édit de Nantes. Pourtant, il ne faut pas perdre de vue que l'Edit n'impliquait pas le concept de tolérance, mais était plutôt un compromis de sortie des guerres de religion. Avec Louis XIV, ce pluralisme confessionnel était ressenti comme une dangereuse faiblesse alors que le ciment de l'unité nationale résidait dans l'uniformité religieuse. Le roi multiplia les arrêts du Conseil privé et, même si un nombre conséquent d'entre eux restait lettre morte, leur existence suffit à créer un climat d'insécurité totale pour les réformés, jusqu'à la révocation finale de l'édit de Nantes, signée en 1685.

Face à une telle dégradation de leur condition, quelle fut l'attitude des protestants de Provence, à la fois à l'égard de leur monarque et en ce qui concerne leur croyance? Entre fidélité à leur roi et attachement à la religion de naissance qu'elle fut leur préférence? Ce sont ces questions qu'entend éclaircir ce propos, en dressant tout d'abord une typologie des attitudes rencontrées chez les réformés. Ensuite une tentative d'explication des attitudes de résistance à la politique royale sera esquissée. Enfin, une réflexion centrée sur le comportement réformé résultant d'un cas particulier sera menée: celui d'une minorité religieuse placée dans une situation de majorité locale.

1. Typologie des attitudes

Une variété de comportements face à la politique royale menée contre le protestantisme par Louis XIV ne saurait surprendre. Au-delà des Eglises et des

communautés entières, nous avons affaire à des hommes et à des femmes qui avaient, chacun, une façon de réagir face aux modifications de leur environnement. Cependant, il est possible de relever quelques particularités du comportement huguenot en Provence au cours de la seconde moitié du XVIIe siècle. Trois catégories d'attitude de la minorité protestante se dégagent.

La première est un loyalisme fort à l'égard du monarque, Louis XIV, malgré les arrêts qui se multiplient contre les protestants du royaume de France. J. Garrisson[1] a dénombré plus de cent quatre-vingts édits, arrêts et déclarations entre 1657 et juin 1682, regroupés en trois catégories. La première vise les signes extérieurs de la religion, alors que d'autres cherchent à empêcher la religion protestante de prospérer. Enfin, certains textes visent à exclure, tout simplement, les protestants de nombreuses activités économiques et charges. Y. Krumenacker évoque l'année 1681 comme une césure dans la législation anti-protestante: entre 1681 et 1685, il dénombre cent vingt-six mesures restrictives, sans compter les jugements de démolition de temples[2]. L'effort est particulièrement mis sur les attaques contre la religion réformée elle-même. En août 1685, les pasteurs sont même interdits de tenir des propos sur la religion catholique et doivent se limiter aux dogmes de la R.P.R.[3].

Or, malgré cet arsenal hostile, le loyalisme réformé est une constante sur tout le XVIIe siècle. L'expression la plus aboutie en était la fidélité huguenote durant la Fronde. La multiplication des interdictions ne modifia en rien l'attitude des huguenots. Faut-il voir de leur part un aveuglement? E. Labrousse[4] a expliqué cette attitude par plusieurs raisons. La première est que les huguenots sont comme la plupart des Français de leur siècle: ils vénèrent leur roi. Chez eux, ce comportement est accentué par le fait que, depuis l'édit d'Alès de 1629, «toute autre doctrine que l'absolutisme aurait été suicidaire de leur part». Tout cela reposait sur le principe d'une fidélité et d'un loyalisme envers le roi qui devaient, en retour, leur valoir les bonnes dispositions du monarque [...] et donc la conservation de l'édit de Nantes. Ils pouvaient logiquement y croire alors que durant la minorité du roi, le 8 juillet 1643, Mazarin avait confirmé l'Edit, et que le 21 mai 1652, Louis XIV fit de même.

[1] J. GARRISSON, *L'édit de Nantes et sa révocation. Histoire d'une intolérance*, Paris, Seuil, 1985.

[2] Y. KRUMENACKER, *Les Protestants du Poitou au XVIIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 1997, pp. 53-54.

[3] *Ibid.*, p. 56.

[4] E. LABROUSSE, Conscience et conviction, Etudes sur le XVIIe siècle, Paris, Universitas – Oxford, Voltaire Foundation, 1996, p. 75.

Une autre explication de cette fidélité est l'image du roi chez les protestants: ils ne considéraient pas leur monarque comme leur ennemi; pour eux l'adversaire était l'Eglise catholique, source de tous leurs mots. En Provence, cette dissociation se perçoit jusque très tard dans le siècle, à l'exemple des paroles d'un pasteur de Velaux, petite communauté près de Marseille[5]. Voici les paroles du ministre Bernard qui commence son prêche dominical, en juin 1683:

> Prions pour nostre grand monarque, pour la reine, pour monseigneur le Dauphin et pour la maison royalle, mais, singullièrement, prions pour nos pauvres frères qui sont dans des lieux ou on ne leur permet pas d'avoir de temples ny d'églize qui sont soubz la persécution de l'entéchrist.

On retrouve ici la fidélité à la couronne, malgré les persécutions, puisque ce pasteur demande protection pour toute la famille royale. Ensuite, vient la solidarité communautaire. Cet aspect tout autant traditionnel du comportement protestant, sur lequel nous reviendrons, montre en tout cas que les réformés avaient clairement conscience des difficultés quotidiennes qui touchaient les diverses communautés provençales. Le dernier point concernant ces paroles est la claire différenciation entre le roi et les auteurs de leurs persécutions. Ce n'est pas le roi qui est rendu responsable des malheurs des Eglises réformées, même si ce sont des arrêts et des déclarations qui émanent de ses différentes cours et conseils. C'est l'Eglise Catholique Apostolique et Romaine qui est montrée du doigt par ces paroles pastorales. On trouve ici l'attitude relevée par E. Labrousse: «Bien longtemps les réformés n'ont pas envisagé la couronne comme leur adversaire et ont continué à voir dans le roi un arbitre et un redresseur de torts»[6]. En revanche, l'Eglise catholique est nommée «Antéchrist».

Cette fidélité au monarque place toutefois les protestants dans une situation inconfortable dès lors que la loi du roi va à l'encontre de la religion réformée. Pris entre deux attachements, la foi en leur religion et l'amour de leur monarque, lequel choisirent-ils? Dans une seconde attitude adoptée par les réformés de Provence, le choix ne se fit pas. Les protestants tentèrent de concilier les deux en mettant en place des stratégies d'adaptations pour continuer à pratiquer le plus normalement possible leur culte et également toutes les pratiques atte-

---

[5] «Longue information contre les ministres du lieu pour avoir recommandé au presche de prier Dieu pour leurs frères persécutés par l'antéchrist et privés de leurs temples et de tout exercice de leur religion» (Paris, Archives Nationales, T.T. 275 A/1-2, ff. 21-30).

[6] E. LABROUSSE, *La révocation de l'édit de Nantes. Une foi, une loi, un roi?*, Paris, Payot, 1985, p. 141.

nantes à leur religion, comme l'enterrement dans des espaces réservés à leurs morts.

Dans le cas des cimetières protestants, les adversaires de la Réforme se trouvaient dans une situation délicate car, légalement, les protestants avaient la possibilité de détenir un espace destiné à l'enterrement de leurs défunts. Dans la plupart des affaires relevées dans l'histoire des cimetières protestants du XVII[e] siècle, il ne s'agissait pas de les faire disparaître. Ce qui dérangeait était leur proximité avec un espace sacré catholique, église ou cimetière. Dans les enquêtes publiques menées par les commissaires exécuteurs de l'édit de Nantes, les protestants de plusieurs localités de Provence furent contraints de déplacer leur cimetière loin des ces espaces. Or, les communautés ne disposaient pas des fonds nécessaires à l'achat d'un nouveau terrain. La générosité des plus riches d'entre eux était indispensable. Ce sont, en effet, les notables des Eglises qui n'hésitaient pas à donner un bout de terre afin que leurs coreligionnaires puissent être enterrés tranquillement. Plusieurs cas provençaux illustrent cette confraternité protestante: à La Roque-d'Anthéron où Claude Tertian donne un terrain près de Sylvacane, en décembre 1665[7], ou bien encore dans la vallée des Baux avec Pierre Peyre Cabardet, un riche bourgeois, qui, dans un de ces codicilles, livre ces pensées sur la politique menée par Louis XIV sur la question des enterrements protestants:

> Ayant aprins que sa Majesté a faict certains esdicts sur le faict de la Religion Prétendue Réformée de laquelle ledict Cabardet faict profection, et entre aultres qu'il deffand a iceux estres ensevelis dans leur simentières qui se treuveront joindre ceux de messieurs de la Religion Catholique apostolique et romaine, et parce que ledictz sementière de ceste ville sont joingnans, ny ayant que le chemin au milieu ayant de tout temps esté ensevely, ne croyant pas d'en pouvoir déposséder attandu leur procession, ledict Peyre Cabardet par le présent acte, en forme de codicil et adiction en sondict testament veut et entand que sy l'edict du roy subsiste, et que ceux de la dicte religion Prétandue Réformée ne puissent estres ensevelis dans leurdict sementière ainsi qu'ilz pouront estres ensevelis dans un petit coing de terre enclos de murailles apelée la Conilhière[8], luy appartenant proche de sa maison de Boumanière, dépandant d'icelle par luy préléguée à Ellène Peyre,

[7] Paris, Archives Nationales, T.T. 264-6, f. 102.

[8] Cette terre se trouvait à droite de l'ancien chemin des Baux à Saint-Rémy, entre Baumanière et les Portalets.

> l'une de ses filhes, par sondict testemant, lequel coing de terre il destine pour cest effaict tant de présant que pour l'advenir à perpétuité[9].

A travers cet extrait d'acte, le souci de cet homme face à la politique royale est perceptible. Il doute à un moment que cela puisse entraîner une modification des habitudes, mais préfère tout de même donner un bout de terre. Cette confraternité était indispensable pour la survie et le respect de la religion protestante.

Dans ces exemples, les édits du roi sont contournés par la mise en place de nouvelles habitudes qui ne traduisent cependant pas une infidélité marquée au monarque. Ces protestants montrèrent alors une résistance relativement ferme, sans toutefois outrepasser les limites imposées par la législation anti-protestante qui se mettait progressivement en place. Dans d'autres cas, les réformés se placent dans une situation moins respectueuse de la légalité, la fidélité à Dieu primant sur l'attachement au monarque.

Cette attitude s'exprime, en Provence, face aux arrêts les plus restrictifs à l'égard de la R.P.R., en particulier ceux publiés en 1663 dont l'objet était la démolition de la plupart des temples de la province. Ainsi, un extrait des registres du parlement d'Aix-en-Provence expose la posture de non-respect de la législation anti-protestante qui se traduisit par une continuité des habitudes réformées, malgré la loi du roi[10]:

> Quoy que Sa Majesté par ses arrests du may dernier ait ordonné la démolition du temple et interdit l'exercice de ladite Religion dans ledit lieu de Leurmarin et Cabrières, ils ne laissent d'y entretenir tousjours le Ministre qui estoit estably auparavant, lesquels continuent de prendre la qualité de pasteurs desdites églises et vont prescher toutes les semaines au lieu de Mérindol, où il y a autre ministre estably et entretenu qui y fait sa résidence, ce qui est aussi contraire à [plusieurs] déclarations et divers arrests des Parlemens de Paris, Grenoble, et de la cour, par lesquels il est défendu sous des grandes peines à tous les ministres de prescher et de faire aucun exercice de ladite RPR ni aucune fonction de leurs charges hors de leur demeure et de leur établissement.

Il n'est pas question de fausse déclaration ou d'exagération de la part des magistrats aixois car, dans les testaments réformés de Lourmarin, on retrouve

---

[9] Marseille, Archives Départementales des Bouches-du-Rhône, H. Peyre 398 E 212 f. 346, acte du 15 juin 1667.

[10] Marseille, Archives Départementales des Bouches-du-Rhône, 1 G 206, extraits des registres du Parlement du 4 mars 1664.

effectivement la mention d'un déplacement de culte, c'est-à-dire d'une contravention explicite à toute la réglementation en place. Cette législation ne pouvait être ignorée par les protestants: les autorités catholiques s'empressaient de faire imprimer et placarder dans les lieux peuplés de huguenots les arrêts contraires à la R.P.R. Cette attitude continua jusqu'au début des années 1680. Dans le même registre du parlement de Provence, on apprend aussi que les réformés «osent même continuer dans ledit lieu de Lourmarin d'ensevelir leurs morts à toutes heures et au son des cloches, soubs prétexte que par ledit Edit du quatrième may dernier, il ne leur est pas expressément deffendu, quoy que ce soit une conséquence nécessaire de la démolition du temple et des inhibitions de continuer le culte public de la dite Religion».

Un autre témoignage des infractions des communautés réformées se retrouve dans un *Mémoire des contraventions faites par les ministres de la RPR aux règlements de 1669*[11]. Dans ce document de cinq feuillets, plusieurs faits attestent de la continuité d'une pratique communautaire, malgré les interdits et les difficultés. Ainsi les ministres «continuent de mettre dans les actes de leur sinode les lieux de Lourmarin, et Lacoste, de Joucquas, de Gordes, de Roumoules, de La Roque, de Cabrières, de La Motte, de Saint-Martin et d'Aiguières [...] et de La Charce [...]». Ce qui est contraire à la législation puisque l'exercice public a été interdit dans ces localités. On sait aussi que les protestants «continuent d'entretenir des ministres esdit lieux» et «qu'un seul ministre sert et fait les fonctions en divers endroitz».

Ce maintien d'une vie religieuse protestante, compte tenu du contexte relativement hostile des autorités catholiques, était un signe de solidité communautaire. Cette attitude protestante n'est pas le fait exclusif de certaines communautés provençales. Dans le diocèse de Chartres, étudié par R. Sauzet, les protestants continuèrent, en 1664, à enterrer leur mort en plein jour à Brétencourt, à Sainte-Escobille et Saint-Martin-de-Nigelles. Toujours dans le même diocèse, en 1668, à Bourneville, le curé se plaignit des réformés qui «sèment des livres de leur fausse religion parmi les catholiques pour les séduire et [...] rompent les croix qui sont dans les cimetières»[12]. C'est dire qu'en dépit de la démolition des

[11] Marseille, Archives Départementales des Bouches-du-Rhône, 1 G 206, Mémoire des contraventions faites par les ministres de la RPR aux règlements de 1669. Et autres précédentz vérifiés par les actes du Synode tenu au lieu de Mérindol le 22 octobre 1670 qui ont esté reunis au Sieur Procureur général de sa Majesté au parlement de Provence ensuitte du decret de la Cour du 3 décembre dernier et conformément à l'arrest du 2 aoust 1666.

[12] R. SAUZET, *Le problème protestant dans les visites pastorales chartraines du XVIIe siècle*, «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français», octobre-décembre 1972, p. 692.

temples et des restrictions, les cultes et les Eglises étaient toujours en place. Le constat d'échec est d'ailleurs souligné par le mémoire provençal de 1669 et marque une claire fidélité à Dieu:

> [Les protestants] ont encore Eglize et consistoire et qu'inutillement l'exercice y a esté deffendu, interdis et les temples démolis puisqu'ilz continuent dans les maisons particulières les mesmes fonctions au grand escandalle des Catholiques.

2. Variables explicatives d'une fidélité religieuse

Différents critères éclairent ces attitudes nuancées de fidélité religieuse de la part des réformés de Provence. Si l'on cherche dans les variables explicatives, elles sont toutes intrinsèques aux communautés réformées.

La première à s'imposer est le poids relatif des réformés au sein des villages. D'une manière générale, les importantes communautés protestantes privilégient une attitude de refus de la législation anti-protestante. Dans les cas déjà cités nous trouvons ainsi: Mérindol, Lourmarin, ou bien encore la vallée d'Aigues dans son ensemble, appelée alors «la petite Genève». Il faut ici rappeler brièvement que la Provence était très contrastée d'un point de vue de la géographie réformée et que cette attitude ne concerne qu'une faible part des quelque quatre-vingt foyers huguenots recensés à la veille de la Révocation de l'édit de Nantes. La localisation protestante établie à partir d'un recensement de 1682, indique une sur-représentation des communautés les plus peuplées dans le Luberon[13]. Les plus petites Eglises se retrouvent plutôt dans la partie orientale de la Provence. A l'ouest, en revanche, les écarts entre les foyers huguenots sont importants: se côtoient à la fois des communautés réduites, comme Caseneuve ou Berre, et de très importantes comme La Roque-d'Anthéron, Cabrières ou Velaux.

Cette différence dans la taille des communautés réformées, entre l'est et l'ouest de la province, se trouve accentuée si l'on considère non plus le nombre

[13] C. BORELLO, *Les protestants de Provence sous le régime de l'édit de Nantes: essor, maintien ou déclin (1598-1685)?*, Thèse de Doctorat de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 2001, p. 700. Pour le recensement de la population protestante en Provence, voir Bibliothèque Nationale de France, n.a. fr. 22 151, ff. 102 et suivantes. Ce recensement indique 6042 religionnaires repartis en 1369 familles. Une vérification des totaux rectifie les résultats à 7208 personnes et 1720 familles. Pour les détails des calculs voir BORELLO, *Les protestants de Provence*, cit., pp. 110-113.

seul de protestants mais la part respective des catholiques et des calvinistes dans les différentes localités. La population réformée était très minoritaire autour de la révocation de l'édit de Nantes: un mémoire de l'intendant de Provence, Le Bret, établit alors les huguenots à 1% de la population de la province[14]. Cependant, dans certaines communautés, la part des protestants est considérable. Les bastions de la Réforme dans les années 1680 sont ainsi Lourmarin, Mérindol, Cabrières-d'Aigues, La Motte, puis Saint-Martin-de-la-Brasque, Joucas, et Sivergues. Dans ces villages, 70 à 99% de la population sont huguenots, ce qui inverse le rapport de force entre les deux confessions chrétiennes dans la Provence. Si l'on se réfère à la carte de la présence vaudoise dressée, pour le XVIe siècle, par G. Audisio[15], on retrouve ici des lieux à majorité ou à forte minorité vaudoise permettant de mettre en lien présence vaudoise au XVIe siècle et forte présence protestante au XVIIe. Dans ces communautés numériquement conséquentes, l'attitude adoptée par la population protestante est celle d'une franche fidélité à Dieu qui peut aller jusqu'à un refus de voir la loi du roi s'imposer lorsqu'elle est contraire à la religion huguenote.

Dans d'autres cas, il est possible de mettre en avant un deuxième critère explicatif: celui de l'importance des postes occupés par les religionnaires au sein des localités, des professions exercées ou bien encore de la richesse personnelle des individus. Le poids économique et surtout le patrimoine de certains réformés peuvent, à certain moment, jouer pour expliquer la fidélité à Dieu. Les grandes familles assurent la cohésion du groupe malgré la faiblesse numérique. Plusieurs clans jouent ce rôle de ciment communautaire, à l'exemple des Sollicoffre et Bertin à Velaux, des Peyre aux Baux, ou des Tertian à La Roque... Tous ces protestants aisés facilitent, par leur geste d'entraide, des stratégies d'adaptation chez leurs coreligionnaires, nous l'avons vu dans le cas des cimetières huguenots.

Il semble d'ailleurs que la qualité des membres n'ait rien à voir avec l'importance numérique de la population huguenote. Ainsi, la population protestante de la vallée des Baux est très minoritaire (à peine 10 à 15% des habitants) mais elle fut soutenue par de riches bourgeois protestants déjà évoqués. De la même manière, la communauté Marseillaise, ultra-minoritaire puisque l'on peut à peine recenser deux cent soixante-dix réformés pour une population estimée à

---

[14] G. AUDISIO, *Le seuil de l'intolérable pour les nouveaux convertis : l'éducation catholique (La Roque-d'Anthéron – 1698)*, «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français», 131, 1985, p. 334. Chiffres repris de F.-X. EMMANUELLI, *L'intendance de Provence à la fin du XVIIe siècle*, Paris, 1980, p. 385.

[15] G. AUDISIO, *Les vaudois du Luberon: une minorité en Provence (1460-1560)*, Mérindol, Association d'études vaudoises et historiques du Luberon, 1984, p. 506.

plusieurs dizaines de milliers de personnes (quarante-cinq mille en 1610), a bénéficié d'appuis économiques certains. En effet, cette Eglise présente la particularité d'être composée pour plus du tiers d'artisans, marchands, et riches bourgeois qui ont permis à la communauté de s'organiser face à un consulat marseillais très hostile à leur présence.

Un dernier élément paraît décisif dans l'attitude réformée: les relations intercommunautaires. Elles sont au cœur du maintien de la pratique publique de la religion et donc de la fidélité à Dieu. Les religionnaires se retrouvent dans des espaces éloignés de leur habitation lors d'assemblées publiques, à Mérindol et à Velaux, dans les rares temples restés intacts après la campagne de démolition des années 1660. Dans ces conditions, la proximité avec ces lieux facilite d'autant la fidélité à la religion réformée et la mise en place de liens entre les réformés des différentes Eglises. On comprend par la même, comment le Luberon, par sa concentration de bastions calvinistes, se trouve avantagé pour mettre en place des stratégies de contournement face à la politique religieuse de Louis XIV.

Une dernière remarque dans l'articulation de ces différents critères explicatifs: celui du nombre a tendance à entraîner une revendication religieuse et une mise hors la loi, donc une fidélité à Dieu plus forte que celle du roi. Le critère de la qualité des membres de la communauté, quant à lui, tend à mettre ces deux fidélités sur un pied d'égalité: on cherche à contourner la loi du roi sans se positionner ouvertement contre.

3. Une minorité nationale majoritaire localement

En dernier lieu, attardons-nous sur un cas particulier, celui d'une minorité religieuse majoritaire localement. Nous l'avons vu, la fidélité à Dieu prime dans ce type de configuration. Quel comportement à l'intérieur de la communauté cela entraîne-t-il?

La communauté de Lourmarin, dont 85% des habitants sont protestants, illustre ce cas de figure. Dans cette localité, la solidarité confessionnelle facilite un contournement de la législation royale. Bien plus, dans ce gros bourg, les protestants se comportent en position de force, parfois au détriment des quelques catholiques du village. Premier élément dans ce sens: le monopole protestant sur les professions importantes de la localité. Les notaires, greffiers, juges, sont tous protestants au grand désespoir des membres de la compagnie de la propagation de la Foi. De la même manière, les médecins et sages-femmes sont

de confession protestante. Leur position sociale les place à la tête du village: les fils de chirurgien devenaient eux-mêmes médecins ou maîtres apothicaires. Les rouages politiques sont également aux mains de protestants: rares furent les premiers consuls catholiques dans ce village durant le XVIIe siècle.

Autre attitude de cette communauté religieuse: l'hostilité et la vexation à l'égard de l'autre confession chrétienne. Dans ce bourg de Lourmarin, comme dans celui de Mérindol, les parodies de processions catholiques sont courantes. Le vicaire du premier village, Motet, résume la situation dans une lettre envoyée à Mgr de Grimaldi, évêque d'Aix-en-Provence, en 1656:

> Il y a un consistoire qui nous mine tant qu'il peut; il y a d'officiers et de notaires de leur secte qui violent publiquement nos solennités au grand scandale des voisins; ils obligent par leurs menaces et mauvais traitements ceux et celles qui ont abjuré leur erreur ou à l'occasion du mariage ou enterrement à y retourner; ils ont détruit les chapelles, abattu les oratoires, arraché la croix de partout et usurpé les lieux où ils étaient, en telle sorte qu'il n'y a plus aucun monument ny marque publique du christianisme et de la véritable religion, exceptée l'église dont ils avaient encore usurpé la moitié s'ils n'en eussent été chassés…[16].

Cette hostilité est en effet exacerbée lorsqu'il s'agit d'anciens coreligionnaires, convertis au catholicisme. Les cas d'excès de ce type sont situés dans des communautés protestantes majoritaires en nombre. Et cela ne semble pas être une spécificité provençale comme le montre un cas Nîmois. Au début de l'année 1658, un ouvrier en fer blanc et plomb de Nîmes demanda de l'aide, auprès de la "Compagnie de propagation de la foi" d'Aix-en-Provence, afin de fuir les tracasseries de son ancienne communauté. Il s'était converti au catholicisme et avait convaincu sa femme de faire de même, ce qui avait entraîné une vindicte publique, et également l'installation à Nîmes, de concurrents genevois. D'où sa demande d'aide auprès de la Compagnie afin d'exercer sa profession à Aix-en-Provence[17]. Cet exemple n'est en fait qu'une reproduction à l'inverse des tracasseries rencontrées par certains protestants dans l'exercice de leur métier: dans la ville de Nîmes, largement dominée par la Réforme, les attitudes huguenotes n'avaient rien à envier aux vexations catholiques envers des communautés reformées plus réduites.

---

[16] Marseille, Archives Départementales des Bouches-du-Rhône, 1 G 303, f. 9.

[17] Marseille, Archives Départementales des Bouches-du-Rhône, 150 H 1, Assemblée du 13 janvier 1658.

Parfois, la discorde n'était pas simplement communautaire mais aussi familiale: à Lourmarin, un nouveau converti, poudrier de son état, demanda à la Compagnie de la propagation aixoise de l'aider à récupérer le chaudron à salpêtre, alors que son père le lui avait soustrait[18]. Sans doute, on trouve la trace d'une vengeance paternelle, suite à l'abandon de la religion familiale. Un autre exemple, tout aussi radical, est celui d'Isaac Meynard de Mérindol dont la rupture familiale frôlait le drame et montrait ainsi que l'appartenance religieuse primait non seulement sur la fidélité au roi mais aussi sur les liens familiaux. Après avoir abjuré à Aix-en-Provence, il voulut retrouver sa femme dans son village pour la convaincre de faire de même. Or, à son retour, il trouva sa maison vide alors que son épouse était repartie chez ses parents avec l'intégralité du contenu de sa demeure...[19]. Jusqu'à la veille de la révocation de l'édit de Nantes, les réformés pratiquèrent cette attitude de rétorsion envers leur ancien coreligionnaire.

Cette conduite ne doit pourtant pas faire oublier que ces communautés réformées sont minoritaires nationalement et ce postulat géographique fait que, malgré la réalité locale, nous pouvons toujours parler de minorité pour ces Eglises calvinistes dominantes[20]. Preuve en est la révocation de l'édit de Nantes. Alors que jusqu'à 1685 peu de protestants abjuraient[21], quelle que soit la localité considérée, et que la loi du roi était souvent contournée par les huguenots, avec l'édit de Fontainebleau, massivement, les protestants renièrent leur foi, appliquant à la lettre la législation royale. Dans toutes les Eglises, de la plus petite à la plus importante (à Lourmarin plus de huit cents noms figurent sur la liste d'abjuration), le protestantisme a officiellement vécu. La fidélité à la loi du roi

---

[18] Marseille, Archives Départementales des Bouches-du-Rhône, 150 H 1, Assemblée du 23 novembre 1659.

[19] Marseille, Archives Départementales des Bouches-du-Rhône, 150 H 1, Assemblée du 26 avril 1671.

[20] Voir sur le concept de minorité en Histoire cfr. E. TÉMIME, *La minorité en Histoire: fiction ou réalité?*, in *Religion et exclusion, XIIe-XVIIIe siècle*, sous la direction de G. Audisio, Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 2001, pp. 11-20.

[21] Pour l'ensemble du XVIIe siècle, et surtout pour la seconde moitié jusqu'à la Révocation, moins de 2,5% des protestants abjurèrent leur religion de naissance. On pourrait penser que la disparition de nombreux lieux de culte, dans les années 1660, aurait pour conséquence de fragiliser l'expression de la foi et de conduire certains protestants vers le catholicisme. Mais la plupart des abjurations n'ont pas lieu durant ces années, la part la plus importante d'entre elles se situant après 1677. Voir BORELLO, *Les protestants de Provence*, cit., pp. 427-435. Pour les abjurations sous le règne personnel de Louis XIV, voir F. TROTOBAS, *«Forcez les d'entrer». Abjurations des protestants en Basse-Provence occidentale (1661-1685)*, Aix-en-Provence, Mémoire de maîtrise, 1993.

primait et celle a Dieu connaissait une limite. Cette limite, nous le savons, est celle de sauver sa peau et surtout d'éviter le logement des troupes du roi, ces dragons qui en Provence, comme ailleurs, permirent, bien plus que les curés et les compagnies religieuses secrètes, d'arracher les abjurations de communautés entières.

Mais, nous le savons aussi, cette fidélité au roi fut, dans certains cas, temporaire et pour nombre de communautés du Luberon, dont Lourmarin, elle ne signifiait qu'une parenthèse dans l'attachement que ces protestants n'avaient cessé de manifester envers leur religion.

CÉLINE BORELLO

INDICE DEI NOMI

INDICE

Finito di stampare il 24 novembre 2004 - Stampatre, Torino


Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01474 7176

FOR LIBRARY USE ONLY

FOR LIBRARY USE ONLY